Gabriel Nascimento

RACISMO LINGUÍSTICO

Os subterrâneos da linguagem e do racismo

LETRAMENTO

RACISMO LINGUÍSTICO

Os subterrâneos da linguagem e do racismo

Gabriel Nascimento

LETRAMENTO

Copyright © 2019 by Editora Letramento
Copyright © 2019 by Gabriel Nascimento

Diretor Editorial | Gustavo Abreu
Diretor Administrativo | Júnior Gaudereto
Diretor Financeiro | Cláudio Macedo
Logística | Vinícius Santiago
Designer Editorial | Luís Otávio Ferreira
Assistente Editorial | Giulia Staar e Laura Brand
Capa | Sérgio Ricardo
Revisão | Daniel Rodrigues Aurélio (Barn Editorial)
Diagramação | Isabela Brandão

Todos os direitos reservados.
Não é permitida a reprodução desta obra sem
aprovação do Grupo Editorial Letramento.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

N244r Nascimento, Gabriel

Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo / Gabriel Nascimento. - Belo Horizonte : Letramento, 2019.
124 p. ; 14cm x 21cm.

Inclui bibliografia e índice.
ISBN: 978-85-9530-300-3

1. Língua. 2. Linguística. 3. Linguagem. 4. Racismo. 5. Racismo linguístico. I. Título.

CDD 410
2019-1496 CDU 81'1

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

Índice para catálogo sistemático:
1. Linguística 410

2. Linguística 81’1

Belo Horizonte - MG
Rua Magnólia, 1086
Bairro Caiçara
CEP 30770-020
Fone 31 3327-5771
contato@editoraletramento.com.br
editoraletramento.com.br
casadodireito.com

Eu não falo aqui a minha língua

Eu falo a língua que me deram

Mas essa língua é minha agora

Da forma que eu sei falar

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1
“ESSA” RAÇA QUE NOS DIZEM

CAPÍTULO 2
FRANTZ FANON, ACHILLE MBEMBE E LÉLIA GONZALEZ: INTELECTUAIS NEGROS QUE FALAM DA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E RACISMO

CAPÍTULO 3
POR UM CONCEITO (NOSSO) DE RACIALIZAÇÃO, RACIALIDADE E RAÇA

CAPÍTULO 4
O DECOLONIAL (PRETO) FALA AO PÓS-MODERNO

CAPÍTULO 5
ALGUNS TRECHOS DA HISTÓRIA BRASILEIRA POR UMA LENTE RACIOLINGUÍSTICA

CAPÍTULO 6
O QUE FAZER? POR UMA OUTRA PERSPECTIVA RACIOLINGUÍSTICA

REFERÊNCIAS

SOBRE O AUTOR

ALGUMAS PALAVRAS DE PREÂMBULO

Nos tempos sombrios em que hoje vivemos, marcados pelo ódio, pelo racismo, pela misoginia e pela homofobia, quando o tema é racismo, além de violência, duas palavras vêm logo à mente: humilhação e vergonha.

Não resta dúvida de que a humilhação é o objetivo de qualquer ato de racismo; porém, quando se trata de vergonha, não está tão claro se a vergonha é algo que a vítima de racismo é obrigada a sentir ou se é algo que o racista deve, eticamente, sentir.

Nas minhas áreas de atuação – a Linguística Aplicada e o Ensino de Inglês como língua estrangeira –, sinto vergonha quando constato que, apesar da grande quantidade de professores de inglês no Brasil, há extrema escassez de professores negros de inglês. Essa constatação se torna mais vergonhosa ainda diante do fato de que a maior parte da população brasileira se autoidentifica como não branco. Será que há um elo invisibilizado entre a língua inglesa, seu ensino no Brasil e o racismo?

Apesar das minhas quatro décadas de carreira como professor de inglês não branco no Brasil, a memória de um conselho que me foi dado por uma colega negra há mais de três décadas ainda ressoa na minha lembrança. Eu estava iniciando minha carreira como professor de inglês numa das universidades mais renomadas do Brasil, na qual essa colega já lecionava havia algum tempo num departamento onde, até a minha chegada, ela havia sido a única professora não branca. O conselho que ela me deu num quase sussurro no início me pareceu enigmático: me passando uma folha de caderno envelhecida e cuidadosamente dobrada, ela disse: “Menino, tome e guarde esta lista de dez palavras pouco usadas em português que tirei do *Aurélio*. Quando, em sala de aula, um aluno perguntar para você o significado de uma palavra rara em inglês que ele acabou de caçar no dicionário, você responde perguntando se ele conhece o significado de uma das palavras desta lista. E diga que ninguém sabe tudo de língua nenhuma!” Já antecipando meu não entendimento, ela olhou em volta para se assegurar de que ninguém mais estava ouvindo, e completou: “Com certeza vão te fazer esse tipo de pergunta porque, como eu, você não é branco, e por isso vão duvidar de sua competência em inglês”. Ela estava tentando me proteger da humilhação pela qual ela passou e que certamente haveria de me atingir numa aula

de inglês.

O filósofo italiano Giorgio Agamben uma vez apontou a vergonha como algo que des-subjetiva e paralisa; ele, porém, se referia à vergonha sentida por um sujeito humilhado por algo execrável cometido por um membro de sua coletividade; apesar dessa mesma coletividade tê-lo tornado sujeito, a vergonha que um sujeito sente por um ato cometido por outro membro da sua coletividade paralisa e des-subjetiva.

Segundo essa perspectiva, quando um sujeito sofre um ato de racismo, uma solução para essa des-subjetivação/paralisação poderia ser o sujeito simplesmente deixar de se ver como membro da mesma coletividade à qual pertence o racista; isso implicaria em separar o racista e sua vitima em duas comunidades aparentemente diferentes e homogêneas.

A teórica feminista e decolonial Maria Lugones não concordaria com essa solução. Lugones critica qualquer conceito de homogeneidade ou pureza na constituição de grupos sociais e rejeita a fragmentação que isso acarretaria para a coletividade.

Para Lugones, todo sujeito e toda comunidade (e, acrescento, toda língua) é heterogênea, seja em termos de raça, gênero ou crença. A metáfora que ela propõe para o tipo de coletividade heterogênea que ela vislumbra é o coalho (“curdle”): no processo de coalhar, o leite se decompõe numa substância composta por sólidos e líquido, num processo que simultaneamente separa e junta ambos os elementos, sendo que, para ser coalho, é preciso ser composto por ambos.

Contra a ética da vergonha vislumbrada por Agamben – uma ética que des-subjetiva e paralisa o sujeito social –, Lugones propõe a ética do coalho que sugere que todo sujeito é heterogêneo, e, como sujeito, é eticamente execrável quando rejeita ou despreza a diversidade em seu Outro. Dessa perspectiva, tanto a humilhação de um outro quanto a vergonha são execráveis.

Esses são apenas alguns dos aspectos que apontam para a complexidade do fenômeno de racismo e suas interfaces com a linguagem, temas deste livro oportuno de Gabriel Nascimento dos Santos, que surge num contexto atual permeado pela vergonha que muitos sentimos; eis um livro que pode nos ajudar a não abdicar de nosso papel de sujeitos sociais e agentes de transformação.

Lynn Mario T. Menezes de Souza
Professor Titular da Universidade de São Paulo (USP).

CAPÍTULO 1

“ESSA” RAÇA QUE NOS DIZEM

A linguagem tem sido um grande fetiche do mundo ocidental há séculos. Não apenas por meio das mais diversas formas de normatização e idealização das línguas nacionais, tendo como base o mundo brancocêntrico greco-latino, mas pelos próprios circuitos de reprodução da linguagem na modernidade, usados para consolidar o processo de formação da modernidade. Ou seja, a modernidade não apenas usou a ideia de linguagem no âmbito do projeto romântico, liberal, cristão e idealista das línguas nacionais europeias (como é o caso do português, francês, espanhol e italiano), como também lançou mão dela para criar uma definição para o mundo inteiro, passando a operar todos os conceitos a partir da Europa.

O ato de nomear, portanto, tem sido fundamental nessa definição. Achille Mbembe (2014), por exemplo, nos lembra que o substantivo do francês *nègre* (para nós “negro”) passa a ser usado de maneira intensificada nos últimos três séculos em que a escravidão negreira se concentrou, a partir das consequências da expansão marítima. É preciso entender, portanto, o signo “negro” como um conceito novo, criado pela branquitude e não como um conceito natural. Ou seja, os negros africanos, antes de serem colonizados e sequestrados, não se chamavam como “negros” ou reivindicavam para si a identidade “negra” como “naturalmente” deles.

Por outro lado, trazendo a linguagem como fenômeno de comunicação que não somente dispõe de elementos diacrônicos,[1] mas também sincrônicos,[2] falar é falar absolutamente para um interlocutor. Ou seja, o “negro” não foi só criado enquanto categoria discursiva e histórica, mas ele próprio foi obrigado a utilizar a língua do seu interlocutor (sobretudo no caso das línguas nacionais do colonizador) para produzir significados de defesa e sobrevivência após o tráfico negreiro intenso e a própria escravização, sendo capaz, inclusive, como veremos neste livro, de gerar transformações nessa língua. Portanto, se esse interlocutor é a branquitude, como aquela que inviabiliza a minha fala, então o negro teve ainda que adaptar a sua fala durante todo esse processo, apagando aparentemente muitas vezes suas próprias marcas de origem ou traduzindo algumas delas e, assim, modificando a

própria língua do colonizador.

Eu compreendo o conceito de “língua” no ocidente como aquele que deriva do fetiche entre a perfeição prometida pelo projeto de modernidade e sua performance baseada no mundo greco-romano. Por isso, ao ignorar séculos de auto-organização africana, inclusive a que gerou as primeiras formas conhecidas de escrita fonográfica, a “língua” foi concebida no ocidente, sobretudo a partir do projeto moderno, como “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1991).[3]Assim, entendendo língua como sendo ela mesma uma comunidade imaginada, ou seja, uma imaginação do europeu sobre o que ele era nessa modernidade, e assim, sobre qual língua ele falava, compreende-se que essa comunidade é um dos grandes fetiches usados pelo mundo ocidental até aqui para produzir diferença em sua trajetória de dominação colonial. Esse projeto *não apenas institui um fetiche de estética* na linguagem baseado em um projeto de elites locais de cada estado-nação, mas também impõe sua língua aos povos colonizados (como pontua VERONELLI, 2016).

É o caso dos negros e indígenas que foram obrigados a falar o Português de Portugal como “sua” língua “primeira” no Brasil.

O combate *às línguas já faladas pelos povos originários negros e indígenas figura como um dos* primeiros atos do mito da brasilidade linguística entre nós, gerando, ao mesmo tempo, epistemicídio e linguicídio. Definimos aqui epistemicídio sob os olhares atentos de Sueli Carneiro (2011)em que ela, ao oportunamente ler Michel Foucault e seu conceito de biopoder e a teoria sobre o Sul e sobre a ecologia dos saberes de Boaventura de Sousa Santos, define epistemicídio como o extermínio do conhecimento do outro, através da definição do que é saber/conhecimento válido e do que não é. É o caso, por exemplo, do reconhecimento dos artefatos das ciências da saúde como validados e legitimados, mesmo sendo alguns oriundos da pressão da indústria farmacêutica, enquanto ocorre o invalidamento do conhecimento mítico tradicional das populações afro-brasileiras como conhecimento particular. Linguicídio, que já vem tratado na pesquisa na área de estudos da linguagem (sobretudo, no Brasil, pela discussão crítica de RAJAGOPALAN, 2010), tem uma relação muito dileta com o epistemicídio, porque figura como um epistemicídio que se dá por meio da linguagem (seja na conceituação, nomeação ou discriminação direta) ou das políticas linguísticas.

Uma voz que produziu durante décadas sobre a maneira que a visão de *língua portuguesa tem racializado grupos não brancos é* a do pesquisador Lynn M*ário*

Trindade de Menezes, centrando suas análises no desrespeito às formas de manifestação da escrita indígena e tecendo críticas à educação linguística indígena tutelada pelo Estado e capitaneada pelos educadores e linguistas brancos(MENESES E SOUZA, 2004), permitindo, assim, compreender o conceito de linguicídio (RAJAGOPALAN, 2010) como produto da colonialidade, ou seja, da herança do colonialismo, entre nós.

Em se tratando do Brasil, com 54% de negros, todo ataque linguístico que emana dos programas de TV(como aqueles que t*êm* como título "como falar corretamente o Português", patrocinados pelos canais de televisão, rádio e jornais impressos) *é direcionado* aos negros. Nesse sentido, o trabalho de Marcos Bagno (2002) também tem sido primordial para permitir perceber na prática como o linguicídio funciona no país. Para Bagno, o chamado preconceito linguístico, que aqui abordaremos também como produzido como preconceito racial na linguagem, se dá por meio de uma ampla campanha patrocinada pela grande imprensa e pelos grupos de poder no país. Embora o trabalho de Bagno (2002) seja dedicado à pesquisa descritivista da língua por meio de ampla pesquisa de décadas na área de sociolinguística variacionista,[4] isso tem possibilitado o olhar para o ataque consistente e permanente aos falares de grupos sociais não brancos.[5]

O preconceito racial aqui é entrelaçado com o social e o linguístico (naquilo que quero chamar aqui de racismo linguístico, e que se desenha através do linguicídio, ou seja, do extermínio do outro não branco) fica mais aparente se nos detivermos nas políticas linguísticas. O fato da maioria dos brasileiros (ou seja, as pessoas negras) estar condicionada às formas mais precárias de educação linguística tem razão de ser diretamente implicada por políticas linguísticas impostas para populações afro-brasileiras e indígenas.

Por exemplo, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: Educação (2017) mostrou que o analfabetismo entre os negros é duas vezes maior do que entre os brancos.[6] Quando analisamos os dados de escolarização básica, os números parecem reforçar nossa preocupação. Entre as pessoas brancas, por exemplo, 70% dos jovens a partir dos 15 anos estão no ensino médio, contra apenas aproximadamente 55% entre os negros.[7] Como podemos ver, a evasão escolar (produzida pela figura da precarização e abandono dos negros) anda de braços dados com o genocídio do povo negro (o que, segundo as últimas pesquisas, só tem se aprofundado). Os dados do Atlas da Violência (2018) mostram o outro extremo desse *continuum* do horror ao apontar que, em dez anos

(de 2006 a 2016), a taxa de homicídios de indivíduos não negros caiu 6,8% enquanto a de negros subiu 23,1%.[8]

Ou seja, não estamos falando deum projeto neutro, mas de uma política bem localizada na própria racionalidade política do Estado brasileiro. Embora se tenha dito bastante que há uma total ausência de políticas linguísticas do Estado, e eu me acrescento aos que promoveram por algum tempo esse equívoco em comunicações científicas, o Estado brasileiro sempre promoveu políticas linguísticas. Porém, como vimos, elas foram e são excludentes quando se trata de quem não é branco no país.

Por exemplo, a ditadura militar no Brasil aprofundou um projeto perverso de expansão da precarização e do racismo linguístico. O acordo com a United States Agency for International Development (USAID), firmado naquele período repressivo entre os governos do Brasil e dos Estados Unidos, fez surgir um impacto tão negativo na educação brasileira que até hoje sentimos traços da precariedade e abandono na educação pública por ele causado. Uma das maneiras de ver os traços desse acordo na educação brasileira é a própria política de produção, avaliação e distribuição do livro didático nas escolas. A difusão monocrática de um modelo de livro didático apostilado e descartável desde a ditadura (1964-1985), conforme denunciou, entre vários autores, Barbara Freitag (1989), serviu para, ao mesmo tempo, precarizar a própria educação brasileira (já que o livro ocuparia a partir daí o lugar de “currículo” nas escolas, isentando o Estado de intervir e investir positivamente na formação de professores) e desautorizar o papel do professor (já que o livro passou a ocupar um lugar de verdade superior ao professor).

No tocante ao ensino de línguas estrangeiras, a presença da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação Nacional de 1971incentivou a oferta opcional do ensino de línguas estrangeiras pelos conselhos estaduais na educação regular pública, no mesmo momento em que centros privados de idiomas se expandiam no país. Podemos hoje analisar esse ato realizado pela ditadura militar como um projeto linguístico que promove letramento aos brancos e ricos(no momento que concede a exploração do ensino-aprendizagem de línguas estrangeiras a grandes centros de línguas privados, naquele momento em franca expansão no país) ao passo que impõe aos negros e pobres precariedade e abandono(ao negar a eles aprendizado de uma língua estrangeira).

Como vemos, tanto a educação em primeira língua (em nosso caso podendo ser o Português brasileiro ou o Vernáculo brasileiro) como em língua estrangeira

cabem dentro de um mesmo projeto racista que vem se desidentificando, ele próprio, em um projeto neoliberal privatista, cuja razão inicial, como localiza Enrique Dussel (1993) em suas análises, remonta a um racismo epistemicida fundado nestas terras a partir de 1492, quando da invasão do território americano pelos europeus.

Nesse primeiro momento buscamos colocar em xeque o espaço de neutralidade a que tem sido submetido o campo dos estudos da linguagem, buscando trazer análises que serão mais exploradas a seguir neste livro. A língua, assim, aqui será vista como uma marca de dominação e por onde também se dá a figura estruturante do racismo.

RACISMO LINGUÍSTICO: ALGUMAS NOÇÕES PRELIMINARES

Se há mesmo racismo na língua, ele divide opiniões. Primeiro porque até então só se admite que a língua reproduza preconceitos (de maneira muito geral), o que veio a acontecer depois do pós-estruturalismo. O pós-estruturalismo se estabeleceu como uma escola de pensamento que coloca em xeque o pensamento da língua enquanto sistema estrutural intangível ao próprio sujeito e propõe figuras que permitem compreender a complexidade da língua (gem), como é o caso da compreensão do papel do discurso, sujeito e história para produção dos diversos fenômenos da linguagem. Entretanto, as culturas acadêmicas pós-estruturalistas enxergam na língua uma imanência tão profunda que, muitas vezes, parece que não há um real antes da língua,[9] porque, já que o real também é discursivizado pela língua, que vem supostamente depois dele, a língua passa esse próprio real à condição de suspeição, deixando entrever a suspeita de que se houve um real factual e físico anterior ou ele não passou apenas de criação linguística. Ou seja, nesse caso, a língua cria o real e não o contrário. Não se trata, portanto, de negar que a língua muda o real (e cria outras formas desse real), mas da própria criação de uma metafísica da língua que pode ser tão igualmente perigosa quanto o estruturalismo.[10]

Porém, o pós-estruturalismo tenha talvez nos relegado as melhores pistas do papel da língua no racismo, expondo, à luz do que Michel Foucault (2009) fez com a história e a epistemologia (analisando profundamente os conceitos de arqueologia e genealogia), as macroestruturas e microestruturas criadas pela língua e na língua. Uma outra crítica qualitativa a essa visão *pós-estruturalista* é que ela também subestima o papel do sujeito porque ignora muitas vezes que o

próprio sujeito está agindo através da *língua*.[11] Ou seja, no tocante ao fato de enxergar língua como objeto em si e muitas vezes ignorar as experiências reais de povos que resistiram à colonização, estruturalismo e pós-estruturalismo, embora muitas vezes dicotomizados na teoria, parecem firmar posições parecidas ao ignorar o selvagem processo de colonização dos não brancos ao redor do mundo.

Uma vez que admitimos que o racismo está na estrutura das coisas, precisamos admitir que a *língua é uma posição nessa estrutura*. Em minha hipótese principal aqui, entendo que o racismo é produzido nas condições históricas, econômicas, culturais e políticas, e nelas se firma, mas é a partir da língua que ele materializa suas formas de dominação.

Nessa lógica, foi o racismo do mundo ocidental que, retomando Enrique Dussel, ao expandir suas navegações, narrou o que não era Europa e o que não era Ocidente para afirmar, de maneira contundente, o que era Europa e o que era Ocidente. Esse jogo discursivo é muito importante para afirmar o que é identidade e o que é diferença como fenômeno simbólico na linguagem, como bem demonstrou Kathryn Woodward (2000). Foi ainda nessa *lógica que alguns povos passaram a ser racializados enquanto outros, os que racializavam, se constituí*ram como universais.

Entretanto, se a língua foi criada pelo sujeito ao classificar o mundo (eu não entendo que a língua é, necessariamente, algo feito numa dimensão hierárquica linear em que ou ela tenha criado o sujeito ou o sujeito tenha criado a língua), ela também cria o sujeito que, ao enunciar o mundo, se enuncia.

Um extrato disso é que nos Estados Unidos e Canadá, segundo nos mostram as pesquisadoras Ryuko Kubota (2009) e Nugrahenny Zacharias (2010), os não brancos (negros, asiáticos etc.) são os que sofrem mais frente à imposição do idioma nos mais diversos locais. A ideia de língua está totalmente ligada à ideia de superioridade. Eu mesmo em minha dissertação de mestrado discuti a sub-representação das classes populares no livro didático de língua inglesa e constatei, por exemplo, que, entre as classes populares, o negro era o único personagem descrito como mal-humorado e preguiçoso, dentre outros dados. Ao lado disso, Aparecida de Jesus Ferreira e M*á*bia Camargo (2013) e Mariana Mastrella-de-Andrade e Rodrigues (2014) têm realizado pesquisas cujos resultados apresentam os negros somos sub-representados nos livros didáticos de inglês. Isso porque esses livros em geral são feitos para cursos de línguas para gente branca e de classe média, e neles há gente branca e de classe média narrando suas histórias em lugares elitizados.

A LÍNGUA TEM COR?

Nenhuma língua tem cor em si simplesmente porque as línguas não existem em si. Mas as línguas têm sujeitos por trás delas. E esses sujeitos são situados e datados, no ocidente, por sistemas da racionalidade que, como disse anteriormente, vem racializando sujeitos nas Américas desde 1492. Nessa direção, não há línguas sem sujeitos porque, retomando os conceitos do linguista e historiador russo Mikhail Bakhtin (1997), os sujeitos modificam a língua e a língua modifica o sujeito. Por outro lado, se quisermos mesmo admitir que não há línguas sem sujeito, não podemos esquecer que os sujeitos não são todos iguais. Não porque não queiram, mas porque aos mais diversos sujeitos estão impostas condições muito distintas. Por exemplo, a divisão social do trabalho, que determina quais são os papéis dos trabalhadores, nunca funcionou de maneira igual entre trabalhadores brancos europeus e trabalhadores não brancos das Américas, da Ásia e da África. Por isso, o conceito de classe varia tanto quanto forem as condições impostas aos mais diferentes corpos.

Se, por um lado, o sujeito se submete à língua, por outro, a língua muda por meio do sujeito e das convenções criadas através da *língua* que não *são* autoconscientes. Por isso, as línguas têm sujeitos por trás delas. De outra forma, as línguas não são neutras e sempre são atravessadas por processos de poder, como os próprios sujeitos.

Como o estudioso Benedict Anderson (1991) deixa transparecer, as línguas também são comunidades imaginadas, ou seja, espaço de idealização da construção dos estados modernos.[12] Portanto, para se estabelecer enquanto franceses, os governos daquela territorialidade que procurava se firmar enquanto nação moderna precisaram promover políticas linguísticas para unificar os dialetos nacionais e promulgar uma língua, que era o objeto pelo qual as pessoas deviam se comunicar a partir dali. Assim, não se pode afirmar a língua como um lugar pacífico. A língua é um lugar de muitas dores para muitos de nós. A ideia de língua nacional passa a ser perigosa à medida que, ao contrário de apenas se contrastar com um projeto dominante maior, ela passa a ignorar centenas de línguas já existentes no seio de um território. É o caso das línguas indígenas brasileiras. A pesquisa de Lynn Mário Trindade de Meneses e Souza (2004), como já destaquei, tem demonstrado como a própria educação linguística tem dado conta de apagar as formas de escrita dos povos indígenas, de maneira a sobrepor a escrita fonográfica.

Por isso, ao analisar esse processo de linguicídio, quero apresentar aqui que a língua não é só modificada, mas está sempre submetida aos projetos de poder. Ela própria é um projeto de poder, incluindo suas desigualdades, que funda nas origens nacionais o conceito moderno de língua nacional. É a colonialidade que, ao se expandir pela via da Companhia de Jesus, trouxe consigo a língua como um bem imaterial de dominação no país, de maneira a tornar os indígenas cativos dóceis da terra e os negros, animais da terra.

Assim, mais do que compreender ou abandonar os sistemas de poder, é preciso disputá-los para que as línguas também sejam espaços de luta. No nosso caso, é preciso adentrar o processo da racialidade para responder a nossa pergunta inicial. A língua tem cor? Em si, como iniciamos anteriormente a argumentação, nenhuma língua tem cor porque nenhuma língua existe em si. Entretanto, ao serem politizadas, as línguas têm cor, gênero, etnia, orientação sexual e classe porque elas funcionam como lugares de desenhar projetos de poder, dentre os quais o próprio colonialismo fundado a partir de 1492 e a colonialidade que ainda continua entre nós como continuidade dele.

Isso fica mais conciso à medida que examinamos palavras na língua que dizem respeito a processos de racialização. É o caso de “denegrir”, que, supomos, se iniciou através de um processo de “desenegrecer” e se tornou sinônimo incongruente de “caluniar”(e que recebe críticas no país). É ainda o caso de “o lado escuro da vida” para falar de algo ruim na vida, ou ainda chamar cabelo pixaim ou crespo de “cabelo ruim”. Porém, precisamos de um amplo processo de pesquisa para remontar os argumentos em torno dessas palavras e expressões. Há muito tempo elas não se podem ser entendidas somente por sua própria etimologia. É necessário, para além disso, um trabalho (que não realizo a contento aqui) de compreender nos próprios documentos as origens e suplementações formais que foram formando a realidade dessas expressões no país.

Em 2010, ao escrever o artigo “Análise semântica e pragmática dos significantes neguinho (a) e nego (a) no século XIX e no mundo contemporâneo” eu já acreditava, de maneira muito preliminar e problemática, que, quando politizada nas estruturas políticas e econômicas, a língua tem cor e raça. Nesse artigo, por exemplo, ao me propor a fazer uma análise em dois tempos diferentes, cobri o uso de “nego” entre negros na Bahia e defendi que ele não se tratava de racismo quando proferido pelos negros num regime de intimidade. No entanto, eu não marquei no artigo o caso da Bahia e apenas o tempo, o que foi um erro. Isso

porque, no caso da Bahia, com população negra, quando um negro chama o outro por “nego”, ele não se submete à estrutura racista, mas a ressignifica para si, e para a forma de se nomear e nomear seus iguais com os quais guarda correspondência de sobrevivência e resistência.

Ou seja, a língua não só tem cor quando politizada nos diversos sistemas de poder, mas ela própria é um espaço de luta da racialidade porque é por meio dela em que se nomeia ese racializa. Se quisermos entender de maneira mais contundente a língua, ela também pode ser um espaço de resistência do próprio negro.

Se formos pensar de maneira hegemônica, a língua insere no pensamento não só o que é a coisa significada, mas produz as situações relacionais que dão significado aos sujeitos e *às* estruturas de poder. Assim, ela produz sempre dicotomias, não porque nela existem dicotomias naturais, mas como reflexo refratado dos próprios projetos de dominação e poder (como advogou BAKHTIN, 1997). Ao produzir dicotomias, a língua possibilita, para o bem e para o mal, possibilidades de luta.

No caso de “nego” ou “preto” entre comunidades negras, seu uso é o signo que marca uma raiz ou origem e passa a ser o repertório de compreensão mútua de uma realidade racializada comum. Retomando o pensamento de Aimé-Cesaire, Achille Mbembe e Frantz Fanon, o signo da raça é um signo de opressão. No entanto, na história, como quero propor, os agentes oprimidos pela colonialidade e a partir da colonialidade também atuaram e não se mantiveram passivos, muito menos na língua.

Portanto, a língua tem cor e é uma possibilidade de luta e resistência ao projeto de racialização do pensamento moderno, que não só cria a opressão, mas cria a língua como seu processo gerador primordial.

LÍNGUA E EPISTEMICÍDIO: O LINGUICÍDIO

A língua é, como todo produto ou subproduto criado pela colonialidade, um espaço de atuação do epistemicídio. A origem e uso de epistemicídio no país tem uma ligação com a obra de Sueli Carneiro que, como disse anteriormente, ao usar a ecologia dos saberes de Boaventura de Sousa Santos e a ideia de microfísica do poder em Michel Foucault, oportunamente traz para o âmbito da questão racial o sentido de culturas de dominação ocidental que matam nossos saberes

tradicionais.

Como nos explica a autora, epistemicídio é a extermínio do pensamento do outro. É o formato pelo qual a colonialidade sequestra, subtrai (tudo o que puder se apropriar) e apaga os saberes e práticas dos povos originários e tradicionais. Em nosso caso, os negros e indígenas foram as principais vítimas desse epistemicídio.

É o caso, mais uma vez, do letramento indígena que, após ser apropriado pelo Estado, tem como principais representantes, como nos lembra o linguista Lynn Mário Trindade de Meneses e Souza, professores não indígenas, antropólogos, linguistas e educadores brancos que ignoram as formas visuais de letramento preexistentes entre aquelas comunidades, produzindo uma imensa racialização por meio da língua. Com isso, as formas de escrita da língua de Estado não só se tornam o superestrato[13] de uso na comunidade, como a única forma de letramento, levando a um processo de racialização através da língua em que se pressupõe que, para serem aceitos pelos brancos e pela modernidade, os indígenas devem se adaptar ao Estado moderno.

O epistemicídio (que lembra o genocídio em sua organização) é o pai das línguas ocidentais ao meu ver. Sobretudo desde o Renascimento, falar uma língua é retomar uma idealização que se tem das línguas francas antigas (o grego e o latim) e aperfeiçoar essa língua em um projeto nacional de expansão. De outra forma, é o epistemicídio (a partir do continente europeu) que decide que as línguas dos brancos são línguas nacionais enquanto as demais não são sequer línguas e são apenas dialetos.[14]

Porém, como dissemos acima, a língua modifica o sujeito, mas o sujeito também modifica a língua. Ou seja, o sujeito está sempre reagindo por meio da língua. Luchesi (2001), ao discutir as formas como os negros modificaram a língua portuguesa, refuta seus pares ao dizer que, no âmbito da história brasileira, o fato do Brasil ter uma grande dimensão rural em torno de sua história, com inúmeros espaços de concentração negra, fez surgir marcas africanizadas dentro da própria língua portuguesa no Brasil. Castro (2011), como mostraremos neste livro, não só apresenta essas marcas, como propõe que essas marcas pressupõem uma língua portuguesa profundamente afro-brasileira, com traços marcados das línguas africanas incorporados entre nós e falados por absolutamente todos os brasileiros. Como se pode ver, a visão de dialeto não leva em conta que a própria língua portuguesa falada no Brasil deve muito aos falares geralmente chamados de “dialetos”, como é o caso dos falares afro-brasileiros.

Por isso a difusão problemática do termo “dialeto” é tão perigosa. Normalmente, fora do âmbito científico, esse termo é identificado junto a comunidades que supostamente não falam a língua padrão. Qualquer variação distante daquelas faladas por um grupo letrado não é vista como língua, mas como dialeto. Por exemplo, não é comum alguém nomear como “dialeto” os falares dos jovens de classe média branca urbana, mas é comum nomear como “dialeto” a maneira de falar dos indígenas caiapós, ou ainda das pessoas negras não escolarizadas. Ou então, é comum dizer que uma dada comunidade do interior (que no Brasil tem maioria negra) fala um “dialeto” (por aquilo não se assemelhar a uma variante urbana e de prestígio). O epistemicídio produz ainda imagem de si através da língua. Em um processo de automonitoramento, o próprio falante branco e urbano muitas vezes produz erros de concordância, achando estar produzindo uma língua “correta”. É o caso da hipercorreção. Por exemplo, ao dizer “houveram”, como no caso de “houveram notícias falsas”, ele desconsidera o uso de “houve” porque julga associado a variantes linguísticas que não têm prestígio. Assim, ele próprio se atrapalha em seu senso de língua “correta” e língua “errada”.

Por outro lado, o epistemicídio é linguístico quando desapropria o sujeito de seu próprio direito de produção do saber. Ou seja, quando ao sujeito negro ou indígena é negada a possibilidade de ser sujeito da língua e, portanto, compreender e modificar dinamicamente a língua. Assim, jornalistas da grande imprensa descrevem a fala dos seus entrevistados corrigindo, como bem lembrou Irandé Antunes em *Para além da gramática*, os chamados “erros de português”.

O uso de sic, ou *sic erat scriptum*, do latim “assim estava escrito”, mais conhecido nos textos acadêmicos, também é uma forma desprestigiosa de corrigir ou manter um dado item sintático ou lexical no sentido de o expor como “errado”. Nesse caso, é mais comum do que parece o uso de *sic* depois de supostas incorreções nas falas ou escritas dos participantes das pesquisas.

Por outro lado, o epistemicídio ganha um papel significante na língua quando apaga a possibilidade de os saberes tradicionais serem compreendidos, ouvidos e difundidos. A escrita no mundo ocidental ganhou um papel muito grande e passa a ser o grande fundamento das línguas indo-europeias a partir do Renascentismo, em que a fábrica de traduções e comparações linguísticas vai produzir as primeiras gramáticas modernas com uma visão calcada na Antiguidade clássica.

Como a escrita é um objeto de poder, ela existe para separar quem escreve de quem não escreve. As chamadas culturas ágrafas não serão somente alvo de

dominação racial, mas também lugares que a modernidade vai calar por meio da escrita.

Não bastasse ignorar os vestígios rupestres que dão início à escrita enquanto processo no mundo, ou ainda o surgimento dos modelos atuais de escrita na África antiga (uma África negra, lida hoje como branca), a escrita é usada hoje como objeto logofonocêntrico (para lembrar a palavra dada por Jacques Derrida) que limita o mundo de quem não escreve pela régua de quem escreve.

Portanto, as culturas que não se submetem a esse processo, são jogadas numa encruzilhada epistemológica, que ora as silencia ou concede espaço a elas. É o caso das decisões dos grupos majoritários nos guetos norte-americanos de valorizar só suas variantes do *African American Vernacular English*, ou seja, o inglês negro estadunidense, que causou uma encruzilhada epistemológica nas décadas passadas, levando esses grupos a refletir que o ensino do inglês padrão era necessário como estratégia para o acesso dos negros aos empregos no mundo dos brancos, cujas discussões sobre sua dimensão racista são bem localizadas pela linguista negra norte-americana Geneva Smitherman (1998). Assim, essa encruzilhada da branquitude enunciava que não bastava implantar nas escolas apenas a variante do inglês negro, mas também a padrão. Também é o caso das lideranças indígenas que, muitas vezes, preferem que nas escolas indígenas o Português seja a principal língua a ser ensinada e não a língua de seus ancestrais.

Esse fenômeno não pode se dar sem um amplo processo de epistemicídio, que vai matando os negros e indígenas aos poucos através da morte física e da morte do pensamento. Entendo ainda epistemicídio a partir de Santiago Castro-Gomez (2007) que analisa que a colonialidade fincou em torno de si na modernidade o ponto zero, sendo esse o lugar de partida. Ou seja, o colonizador, ao ser o ponto zero, impõe ao colonizado formas de organização que ele concede a partir de si como ponto zero. Isso cria a forma de racismo que, embora não vinculada biologicamente ao racismo de cor, tem nele seu ponto de partida e lhe é complementar. Trata-se do racismo epistêmico ou racismo científico.

Também aparece como fundamental (por se inserir no pensamento sociológico) a análise do sociólogo Jessé Souza em *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*, que toma a sociologia moderna brasileira, herdeira de Max Weber, como ponto de partida para falar de projeto de nação, na qual não sobram obviedades que calam a história e a luta de grupos majoritários, que aqui são tratados como minorias. É o caso da compreensão de Gilberto Freyre sobre um cruzamento harmônico das raças sem levar em conta o

estupro dos brancos ou as revoltas negras contra a escravidão. Falar de cordialidade na formação do povo brasileiro, ignorando a insubmissão dos negros é apagar, a partir da linguagem, sobretudo a acadêmica, a possibilidade de os negros serem vistos como heróis do seu próprio povo.

Isso demonstra como a relação entre epistemicídio e língua é mais comum do que se imagina. Os acadêmicos são pessoas que vivem da escrita e fazem dela seu tabernáculo. Cito *tabernáculo* como metáfora de um lugar sagrado desse intelectual (que não cansa, lembrando Paul Ricoeur, de usar a escrita como exegese, como um sacerdote ao seu objeto sagrado), que é o teto de vidro que o separa das pessoas comuns. Portanto, é nele que esse intelectual se ampara para falar verdades sobre um povo ou uma cultura mesmo sem a conhecer factualmente. Dussel (1993), ao analisar o encobrimento do outro por intermédio desse racismo epistêmico, analisa que é esse agente da colonialidade que vai criando aos demais como instrumentos de si.

O processo de *mímesis* na escrita insinua o intelectual como a repetição do Deus cristão, em que o Deus é um humano ideal a ser seguido, e quase nunca alcançado. O intelectual vai sempre alimentando esse instrumental de si, à medida que vai buscando se distanciar dele. O intelectual não só reproduz a linguagem racista do ocidente, como ele a recria em sua escrita falsamente êmica e holística.

Por isso, o epistemicídio também se elabora na linguagem e na língua e, no último dos casos, é importante ressaltar que, advindo de uma estrutura no sistema-mundo, e aqui dialogando com Ramon Grosfoguel (2015), é nas culturas nacionais (essas epistemicidas das culturas tradicionais e originárias) que esse racismo epistêmico ganha cor e raça.

A LÍNGUA E A MISCIGENAÇÃO

Neusa Sousa Santos foi uma das intelectuais mais brilhantes do século XX. A sua obra, embora pequena, traz a consolidação de trabalhos anteriores sobre miscigenação no país, porque mostra pessoas negras que, aos poucos, e durante sua pesquisa, vão reconhecendo a negritude. Isso dialoga com o sentido dado por Achille Mbembe de devir-negro do mundo, que desenvolveremos neste trabalho, mas também adverte o papel da língua como espaço de negação da raça.

Enquanto processo, a racialização cria postos e pressupostos, nega e afirma, e se impõe àqueles sujeitos vítimas de negação, em suas diversas colorações

negras. O exemplo dado por Frantz Fanon(2008), ao dar sentido à busca do negro das Antilhas Francesas em se diferenciar dos demais por meio da língua, permite pensar que a língua é o lugar primeiro de desenvolvimento do poder colonial.

No nosso caso, ela é o abrigo do sentido da nossa miscigenação. Isso porque o miscigenado, embora forçado a adquirir os valores brancos para receber como recompensa a vantagem de não ser exterminado logo diretamente, também se nega pela língua, silenciando os usos linguísticos sobre sua identidade. Ao cruzar com os brancos, ao invés de se ver negro, ele reproduz o "moreno" (cujo sentido maior se expande na Era Vargas, por causa da ideia de *unidade morena*, baseada na obra de Gilberto Freyre), ou ainda o "mulato". O "moreno" não se esgota em si. Há o "moreno claro" e o "moreno escuro", como demais formas de "morenos". Essa fragmentação não tem outro palco senão a língua.

É na língua que a negação passa a primeiro existir. O "eu não sou negro, sou moreno", ou "você não é negro" são formas de se admitir a concessão de um espaço de negação produzido e imposto pela branquitude.

Ou seja, a língua que racializa é a que constrói um ensejo de nomear para racializar. Ou também racializar para nomear. Nesse caso, a língua impele ao sujeito negro uma estranheza sobre a fala de seus ancestrais ou ainda o faz ter auto-ódio da herança africana nas religiões de matriz africana (ou mesmo nas representações de evangélicos nas próprias religiões evangélicas),[15] ao passo que reproduz, sem perceber usos oriundos das próprias línguas africanas em seu vernáculo cotidiano, como vamos discutir brevemente neste livro.

NEM TUDO É DISCURSO

Stuart Hall foi também um dos intelectuais mais brilhantes e incompreendidos do século XX. Inimigo dos marxistas, sendo ele próprio marxista, tido como pós-estruturalista e muitas vezes lido como pós-moderno. Porém, a sua tradição (HALL, 2009) rompe com o pós-estruturalismo ao entender que nem tudo é discurso.

Ao criar esse entendimento, sua obra propõe que o mundo se discursiviza, mas o mundo não é, ele próprio, só discurso. Ou seja, ao pensar racialidade e racialização, é preciso compreender que o mundo se racializa, mas que raça não é uma obra da natureza ou um fenômeno que mereça naturalização sendo pensada apenas como discurso. É preciso sempre questionar as teorias da Análise do

Discurso de Linha Francesa, cuja estrutura advém do marxismo e se reproduz negando-o vertiginosamente, como uma forma reformista de usar o marxismo. Um dos grandes méritos da análise do discurso é desnudar o papel da linguagem, sendo também o que produz, em parte, seus problemas fundamentais. Ao centrar sua atenção sobre o papel da linguagem, a Análise do Discurso descreve nela a figura de estrutura do mundo, subvertendo a análise saussureana de língua/linguagem como processo que classifica o mundo e compreende que a língua/linguagem não apenas classifica o mundo, mas o cria enquanto mundo.

Stuart Hall (2009) parece romper com essa tradição e nos faz herdar bons caminhos ao criticar o uso difuso de discurso. Chamo aqui atenção da importância desse rompimento por entender que nem o marxismo e nem o pós-estruturalismo (esse mais concentrado nas questões de linguagem), e muito menos o liberalismo, se debruçaram em entender o racismo de maneira a compreender que racismo não é apenas um discurso, mas a estrutura de onde se originam os discursos da colonialidade.

IDENTIDADE, RAÇA E LINGUAGEM

Outra figura que povoa o pensamento contemporâneo, a partir do impulso dado pela teoria pós-moderna, tem sido a ideia de identidade. Em primeiro lugar, parte-se da famosa limitação de que todo pensamento que sai do marxismo ou do liberalismo tradicionais é pós-moderno.

A teoria pós-moderna é uma crítica europeia e moderna à modernidade europeia. Não poderia haver essa crítica sem modernidade e sem que o sujeito seja europeu. É uma crítica que se limita a esse contexto. Ela não é em nenhum milímetro decolonial. Nomes como Homi Bhabha e Stuart Hall passam ao largo desse movimento porque estão problematizando questões que tocam o diálogo entre conflitos fundamentais da colonialidade e a passagem a um novo espaço de imanência dentro dessa modernidade.

É muito diferente da tentativa europeia de produzir crítica à sua própria modernidade. Por exemplo, é o caso do White paper on intercultural dialogue "Living together as equals in dignity", lançado como plataforma da União Europeia a partir de 2006 para pregar a tolerância multicultural, ou ainda a tentativa da comunidade civil europeia em corrigir esse documento com seu "The rainbow paper: intercultural dialogue: from practice to policy and back. Platform for intercultural Europe" naquele mesmo período. Ambos os documentos expõem

cancros de um pensamento racista que, ao se dizer tolerante com o outro, descreve o outro, não europeu, como o incompetente a ser tolerado e inserido.

No entanto, a questão identitária é fundamental. Ela não precisa ser encarnada pelos pós-modernos ou pelo multiculturalismo liberal para ganhar nossa importância. Com isso, abandonar a estética da classe trabalhadora não branca é abandonar a identidade desse sujeito e quão política e estética ao mesmo tempo ela pode ser.

O teórico dos estudos do discurso que não poupou esforços para entender a relação imbricada entre linguagem e identidade tem sido Norman Fairclough (1992), para quem a identidade é construída na linguagem, no jogo discursivo da prática discursiva enquanto prática social. Ou seja, é preciso compreender, como fez Norman Fairclough, que a identidade está completamente mediada pela linguagem.

"ESSA" RAÇA: UM SIGNO QUE ME DERAM E QUE NÃO ACEITO

Os pronomes "Essa" e "Esta" há muito vêm carregados de explicação da Gramática Normativa e dos compêndios gramaticais tradicionais. Eles tentam passar a ideia de que "Essa" é algo que está próximo de quem se fala e "Esta" próximo de mim, que falo.

Os itens gramaticais em geral podem usar referentes fora do discurso (que é o processo de *dêixis*, quando nos referimos a algo não explicado na estrutura do discurso ou não tratado, ou ainda com sentido supostamente único no mundo dado por um referente externo) ou dentro discurso (como o processo de anáfora, em que retomamos estruturas dentro da própria sentença ou período). Os pronomes servem muito para esse jogo discursivo. O fato é que a explicação da gramática normativa nos dá pista sobre a própria da racialidade. Vou usar aqui, embora não aceitando a explicação gramatical, seu próprio "veneno" como metáfora política.

"Esta" raça que me deram não é verdadeiramente minha. Ela nunca foi decisão minha, nunca foi construída por mim e eu nunca a quis enquanto ela somente significou opressão. No entanto, ela é sempre tratada pela branquitude como "essa sua raça, de sua responsabilidade". Frantz Fanon (2008) chama esse processo como desresponsabilização do branco pelo racismo (ou de repartição racial da culpa pelo branco, como ele prefere denominar, para se referir à culpa que o branco impõe ao próprio negro pelo negro ter sido escravizado), ao passo

que ele cria, através da linguagem, no *hic-et-nunc* discursivo, o outro e sua raça (e, portanto, sua racialidade) e se constitui como o universal, como o ponto-zero (que aqui é usado a partir de Santiago Castro-Gómez, 2007).

Dessa forma, o "este" da branquitude é a raça humana. Por isso, ao se desresponsabilizar do racismo, o racista diz que "não existem raças, só a raça humana". Nesse momento ele não se dá conta, ou finge, de que está falando do seu "este" dêitico, do qual sozinho se pintou no seu ponto zero enquanto raça humana ao passo em que nomeava as demais raças.

Por isso, talvez a maior tarefa do movimento negro e dos antirracistas de todas as raças e credos devesse ser desnudar a branquitude. Quando digo desnudar, parece que essa palavra nega um pouco o sentido do ponto zero da branquitude, que é a raça humana branca, que, portanto, não se autorracializou, mas apenas racializou os negros. Em suma, penso que nenhum branco gera apenas impacto aos negros quando os racializa. Penso, como Aimé-Cesaire, que o surgimento de Adolf Hitler é o ápice de uma era que marca uma crise do humanismo e que desnuda o processo em que séculos de escravidão geram genocidas que, numa esquizofrenia de limpeza étnica, trucidam até os próprios brancos que eles julgam menos brancos num amplo processo de idealização do próprio conceito de branquitude (ALCOFF, 2015). O fim do humanismo é outro processo nessa jornada capitaneada por Hitlers, Trumps e Bolsonaros, sendo um demônio criado pela própria branquitude e pela esquizofrenia que ela espalhou com a colonialidade.

No entanto, o branco, ao racializar o negro, se desreponsabiliza pela ideia de raça ao se considerar humano.

Essa racialização abre, no mundo moderno ocidental, a figura que enviesa a discussão de raça. Isso porque esquerda e direita estão metidas num debate que se centra nas questões econômicas, ou seja, no meio, mas não revisita a questão do problema gerador desses outros problemas, que é o "esse" *a priori* da história do Brasil: a raça.

Como nos traz o próprio Karl Marx em *A origem do capital* e mais tarde desenvolve Enrique Dussel (1993), a passagem do capital primitivo para o capital moderno no mundo europeu não pôde se dar em um moderno sistema de escravização e dizimação que nas Américas, na África e nas Ásias atingiu negros e os povos originários.

Ou seja, a Europa, no ápice da construção de sua nacionalidade, a forjou não

só com capitalismo, mas, para este acontecer em definitivo, foi necessário escravizar e dizimar negros e povos originários, incitando um processo de divisionismo no seio da África e elevando o tráfico marítimo a um modelo comercial (de empresa) nunca antes visto.

O "Este" imposto pela colonialidade e pela branquitude precisa ser desracializado, desnudado e combatido. Falo a partir da crítica da razão negra de Achille Mbembe (2014), por entender que esse signo da raça é um signo da mágoa e da dor, da opressão e da penumbra de uma identidade que essencializa todos os povos negros e nações africanas, que subverte e nos transforma em um só povo, desde que não nos unamos para enfrentar a própria colonialidade, e, quanto isso acontece, a própria concessão da raça (que aqui chamo de racialidade) admite que somos todos humanos. A ideia de *somos todos humanos* aparece em uma época em que o humanismo já é um tipo ultrapassado de humanidade para o próprio branco que o incendiou e destruiu.

A raça é uma concessão da opressão criada pela branquitude. A superação de uma sociedade de raças é o devir a ser batalhado nas ciências da linguagem e nas ciências do cotidiano, em que o discurso é a prática. Se uma árvore cai na floresta e não a vemos, independente de termos visto essa árvore caindo, ela caiu. O branco, ao não compreender o racismo, que ele mesmo criou ao impor o "este" discursivo da raça, também não viu a árvore caindo, não sentiu o racismo sendo depreendido e realizado, e nega o racismo pelas mesmas proporções do discurso pós-estruturalista.

Mbembe (2014), ao propor que o neoliberalismo é uma faceta ainda mais opressora de um modelo de humanidade que esgota o projeto da modernidade (e o humanismo, por conseguinte), também compreende que, ao ser essencializado, desfigurado e fragmentado, o negro é o soldado do futuro, o soldado do devir da raça, de uma sociedade de raças.

É preciso desnudar o "este" discursivo da raça que se impõe através da linguagem e da língua, de um falso projeto de nacionalidade. O ex-ministro Aldo Rebelo, por exemplo, ao se debruçar sobre os estrangeirismos, supostamente tentando combatê-los, propunha um modelo de nacionalidade referenciada nas folhas de *Os sertões* de Euclides da Cunha, no qual a visão do sertanejo (sem raça, todo por um ou uno) vai ser a concepção de raça perfeita evidenciada na procura por negar ou silenciar o passado de milhões de negros escravizados. Se, por um lado, se combate estrangeirismos sem fazer esforços científicos para construir um projeto linguístico emancipatório (que envolva a construção de uma

plataforma de ciência e tecnologia com participação popular, com a cara do povo, e que produza terminologias em Português brasileiro), por outro, essa nação é uma idealização do branco que apaga o negro igual os estrangeirismos advindos do globalismo neoliberal fazem, porque não se debruça sobre as complexidades da questão nacional.

Portanto, é preciso que haja o devir-negro do mundo, protagonizado pela linguagem como espaço de emancipação e hegemonia dos grupos historicamente marginalizados, tendo como mote a raça e sua desracialização discursiva, material, social e linguística dos nossos corpos.

O LIVRO

Neste capítulo, traçamos as linhas que vão ser sustentadas nos demais capítulos deste livro. Entre elas a discussão sobre o papel da linguagem como objeto usado no ocidente para fortalecer os regimes colonialistas e, com isso, nomear e conceituar o mundo. Ao fazer isso, a linguagem passou a figurar como uma das maiores ferramentas usadas para o processo de dominação dos não brancos. Como demonstramos, a definição de "negro" precisa ser sempre problematizada e, a meu ver, vai sempre ser significada (isto é, ganhar significado) de acordo com quem usa esse conceito. Para os negros, como continuarei advogando, ela significa resistência, ao passo que, para o *establishment* branco ela significa as mais diversas formas de identificar para fins de discriminação, de desresponsabilização pelo próprio passado colonial ou como interlocução com os próprios negros para produzir uma agenda neoliberal.

Por outro lado, mostramos ainda como não apenas a linguagem é usada para nomear e gerar exclusão, mas também para estabelecer políticas de exclusão. É o que avaliamos no caso das políticas públicas que geraram e geram precarização para as pessoas negras.

Problematizei ainda o uso da linguagem como forma de negação do negro pelo próprio negro, como estratégia dele para, ao passo que tenta sobreviver à colonialidade, usa a linguagem para se assimilar aos padrões da branquitude.

No caso da noção de discurso, cobri neste primeiro momento uma crítica frontal a campos de estudo que, para mim, são um problema ao enxergar as diversas condições históricas (para além do horizonte europeu) do sujeito do discurso. Além de endossar as análises de Hall (2009), sobre os limites do pós-

moderno, e Spivak (2010), a respeito dos limites dos teóricos pós-estruturalistas, eu me propus bem alinhado com um pensamento crítico de Mbembe (2014) sobre a razão negra. Essa crítica mostra que me posiciono neste texto o tempo inteiro contra: a) a homogeneização e essencialização do negro pela branquitude, por meio da linguagem; b) a possibilidade de essencialismo estratégico de si mesmo pelos negros, como forma de resistir a essa essencialização, através da linguagem, ao passo que se não se nega ou se apaga as diferenças entre os próprios negros.

Ao desnudar minha filiação, entendo e defendo a experiência ontológica como a necessária para entender a epistemologia, naquilo que Alcoff (2006) chama de "experiência vivida". Portanto, mesmo as vozes que estão falando no Sul precisam levar em conta as experiências vividas pelas populações racializadas, para não reproduzirmos uma nova experiência de dominação epistêmica. É também o caso do entendimento de classe no Brasil à medida que compreendo a noção de classe como criada a partir da intensa racialização sofrida no país. Ou seja, ao invés de alimentar uma dicotomia, compreendo que a noção de classe social no Brasil vem da intensa colonização e, portanto, de sua racialização. Nesse caso, raça define o que é classe social no país.

CAPÍTULO 2

FRANTZ FANON, ACHILLE MBEMBE E LÉLIA GONZALEZ: INTELECTUAIS NEGROS QUE FALAM DA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E RACISMO

A discussão sobre o papel da linguagem na manutenção do racismo estrutural permanece um campo a ser explorado por pesquisadores nos mais diversos campos dos estudos da linguagem e das relações étnico-raciais. Mesmo com pesquisas que ligam essas vertentes (como é o caso de MENESES E SOUZA, 2004; FERREIRA, 2014; NASCIMENTO, 2014, 2016; MASTRELLA-DE-ANDRADE e JUNIOR, 2014), as pistas parecem exigir mais aprofundamento da discussão de como o racismo se desdobra através da linguagem e como a linguagem é desdobrada (senão criada ou recriada) através do racismo.

No entanto, diversos teóricos das questões raciais já traziam em seus escritos a discussão sobre qual é o papel da linguagem na instituição do racismo. Frantz Fanon, estudioso negro oriundo da Martinica, por exemplo, inicia o seu livro clássico *Pele negra, máscaras brancas* tratando da relação entre o negro e a linguagem. Por sua vez, Lélia Gonzalez, antropóloga negra brasileira, ao concentrar boa parte de sua teorização sobre o perfil do povo latino-americano enquanto povo *amefricano*, se propõe a chamar a língua portuguesa falada no país de "pretoguês". Por último, o filósofo camaronês negro Achille Mbembe teoriza sobre o signo "negro" ao problematizar o lugar de opressão e resistência.

Nesse capítulo busco discutir a contribuição desses três estudiosos negros (Frantz Fanon, Achille Mbembe e Lélia Gonzalez) para a discussão sobre a relação entre linguagem e racismo. Para tanto, vou examinar os conceitos de branqueamento através da linguagem, advindos de Fanon, a língua portuguesa enquanto "pretoguês" a partir da obra de Lélia Gonzalez, e os sentidos da raça enquanto signo na teoria de Achille Mbembe. Por último, termino por questionar quem deve a quem, os estudos linguísticos aos estudos raciais ou os estudos raciais aos estudos linguísticos, contribuindo para gerar aqui um incômodo epistêmico.

NEGRO OU PRETO? PALAVRAS NO DEVIR-NEGRO DA LINGUAGEM

Negro e *preto* (assim como suas correspondentes no inglês *Negro* e *Black*) parecem ser palavras-problemas no imaginário coletivo sobre a língua. São dois signos. O conceito de signo, tendo como base Saussure (1961), trata da unidade mínima de sentido da língua. Ou seja, para compreender como as línguas funcionam, é preciso que nós compreendamos como funcionam suas unidades mínimas de sentido. Em que pese o fato de a língua construir seus signos com formações ideológicas não necessariamente imóveis (BAKHTIN, 1997), sendo esses signos organizados numa espécie de metafísica da ausência (DERRIDA, 1973),[16] ou seja, em que o sentido dos signos é sempre provisório, queremos aqui desvendar muito mais do que os sentidos linguísticos em si para esses termos.

Nos sentidos raciais, além de serem palavras-signos em movimento e mudança, elas estão atualmente muito reproduzidas nas redes sociais. É o caso de um vídeo de um senhor de Gana que se propõe a desconstruir o uso de "negro", do qual destacamos um dos trechos que transcrevemos a seguir:[17]

> […] no tempo da escravidão os índios eram chamados de *negros da terra*. Em 1755 aboliram a palavra *negro* para indígenas porque proibiram a escravidão de índios. O país, Brasil, que usa palavras como *lista negra, dia negro, magia negra, câmbio negro, vala negra, mercado negro, peste negra, buraco negro, ovelha negra, fome negra, humor negro, nuvem negra, passado negro, futuro negro*, não deveria chamar uma criança de *negro*. Quando chama uma criança de *negra*, tudo o que é *negro* é relacionado a coisas negativas. A criança fica com dúvida sobre a própria identidade.

A seguir, ele dá uma série de exemplos em que o adjetivo *preto*, ao contrário, se relaciona a coisas positivas, como é o caso de *carro preto* ou *café preto*. De fato, o termo *negro* deriva da relação de propriedade gerada durante séculos de trabalho escravo. Isso, como mostra a análise proferida por ele, criou uma série de construções de sentido ligadas a uma negatividade que, diacronicamente, fez surgir vários usos semânticos negativos em torno de *negro*.

Entretanto, ao contrário do inglês (cuja palavra *Negro*, que é pronunciada /neɪgrəʊ/, por conta das conotações racistas, se tornou um termo pejorativo ao longo das últimas décadas), entre nós foi o uso de *preto* que, por muitas razões que não vamos explorar aqui adequadamente, se tornou pejorativo. Como nos aponta Clóvis Moura (2014), os múltiplos usos de identificação racial no país há muito tempo têm variações que vão de *preto* a *pardo* nos documentos estatísticos

produzidos no país até então.

Como já discutimos no primeiro capítulo, como mostraremos a seguir, a palavra *negro* é uma invenção da modernidade e que nela passa a ser usada com mais frequência. Só mais recentemente, como analisa Sansone (1997), o termo *negro* é retomado em contraposição a *preto*, de maneira a positivar um lugar de negritude por meio do discurso:

> O sentido do termo negro é muito diferente. Embora este termo no passado tenha sido mais derrogatório do que "preto", numa prática de inversão de sentido que ocorreu também com os termos "bicha" e "bruxa", "negro" tornou-se uma categoria político-cultural, com conotação positiva, mas utilizada apenas por uma minoria dos entrevistados (SANSONE, 1997, p. 178).

A pesquisa de Sansone (1997) mostra que *negro* se mostrou um termo utilizado para demarcar um lugar de negritude "novo", ao menos suplementado[18] enquanto novo. Ao contrário do signo trazido e imposto pelo colonizador, que o impôs como signo de opressão, no Brasil ele foi pouco a pouco tomando um espaço mais amplo.

Os fatores que nos diferenciam dos Estados Unidos são múltiplos e carecem de análise maior. O fato é que, entre nós, as diversas estratégias de resistência ao trabalho escravo foram tantas (de acordo com MOURA, 2014, entre elas havia os quilombos, guerrilhas e participação em dezenas de movimentos pró-independência) que a política de massacre foi se misturando aos poucos a uma política de miscigenação visando a branquear o povo brasileiro (sobretudo a partir de 1840, segundo Azevedo) de tal forma que, conforme analisa Santos (1983), foi usada pelo próprio povo negro como estratégia de sobrevivência. Se propomos que o branqueamento é uma política de massacre cultural (como morte das próprias culturas locais, como analisava FANON, 2008), o negro também não é um oco diante do massacre cultural. Ele enxerga a política de branqueamento como lugar de atuação e atua sobre ela. Tenho como hipótese (por enquanto apenas hipótese) que o uso de *negro* foi aos poucos sendo acomodado nessa estrutura.

Entre nós o signo *negro* não só se "positivou" enquanto signo, mas também passou a ser usado em diferentes registros, em contraposição a "preto". É o caso de "neguinho" e "neguinha", conforme eu e Maria D'Ajuda Alomba Ribeiro falávamos, em um texto muito preliminar, em 2010,[19] alertando para a mudança

desses termos em contextos íntimos que, embora carregassem a carga ideológica inicial do termo, tinham ressignificação semântica e pragmática.

Como analisam Chalmers (2013) e Mbembe (2014), todas essas definições foram trazidas pelo colonizador. Chalmers (2013), por exemplo, rejeita o termo *aborígene*, mas também as formas de grafar maiúsculas e minúsculas na língua inglesa da Austrália. No caso do inglês, língua em que o uso de maiúsculas acompanha adjetivos pátrios, em vários usos *White* passou a designar, com sua letra maiúscula inicial, mais do que uma nacionalidade, mas uma posição de superioridade. Em contraste a isso, os *blacks* e comunidades indígenas, mesmo quanto eminentemente "pátrios" (no sentido que o ocidental branco dá a "pátrio") não são grafados em maiúsculas nas letras iniciais. Por isso, Gordon Chalmers toma a decisão de, ao escrever seu texto, não grafar maiúscula em nenhum adjetivo pátrio ou étnico. Em direção oposta, e muito parecido com o uso afro-brasileiro de ressignificar termos, Lori L. Tharps defendeu numa coluna no jornal *The New York Times*[20] o uso de *Black* com letra maiúscula tendo em vista, ao invés de negar a ordem vigente, ressignificá-la. Ao fazer isso, usando os mesmos argumentos que fundamentam a defesa de Gordon Chalmers, ela cobra um direito de igualdade de tratamento nesse aspecto de "humanidade" e "humanização".

Como vimos, são estratégias distintas para destacar um termo que, no caso do mundo anglófono, não são necessariamente conflitantes, mas complementares. Nesse caso, uma visão rejeita totalmente a regra do colonizador e passa a não usá-la. A outra exige o tratamento pela mesma "régua". No nosso caso, "preto" e "negro" coexistem atualmente e dependem de uma variada gama de contextos discursivos. No caso de "preto", ele também tem sido retomado como signo de ressignificação rumo a um devir-negro, que também ocorre no terreno da linguagem. A seguir vamos explorar o sentido de *devir-negro* na linguagem.

RAÇA: DE UM SIGNO DA MODERNIDADE ESCRAVAGISTA A UM SIGNO DO DEVIR-NEGRO DO MUNDO

Nesta seção examinaremos as ideias em torno da conceituação de *raça* enquanto signo no mundo ocidental, levando em conta seus sentidos primeiros e suas ramificações discursivas.

Dessa forma, é necessário analisar a raça como um signo. Um signo cujo uso se deu de maneira cada vez mais intensificada na modernidade. Por exemplo, Achille Mbembe (2014) revela que a palavra *negro* tem seu uso mais presente na

modernidade:

> Nessas circunstâncias, o substantivo “Negro” – que serve de ancoragem a esse livro – é menos polêmico do que parece. Ao ressuscitarmos esse termo que pertence à fase do primeiro capitalismo, não pretendemos apenas questionar a ficção de unidade que o mesmo comporta (MBEMBE, 2014, p. 52).

E assim:

> Numa primeira instância, a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes comentários e disparates, cujo objeto é a coisa ou as pessoas “de origem africana” e aquilo que afirmamos ser seu nome e sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo) (MBEMBE, 2014, p. 57).

Ou seja, o sistema perverso de colonialidade, que produziu no Ocidente séculos de escravidão negreira e dizimação dos povos originários de cada lugar onde se colonizava, não se deu fora, mas dentro dos sistemas linguísticos. A capacidade da língua permite ao sujeito muito mais do que representar o mundo, mas, tomando os processos linguísticos analisados por Mikhail Bakhtin (1997) e seu círculo, se trata também de agir sobre o mundo e permitir que os sujeitos ajam sobre o mundo através dos seus falares. Ou seja, o sujeito da língua não está dicotomicamente posta em relação ao mundo e à realidade, mas nela agindo a todo instante. Esses são os posicionamentos principais aqui colocados para acreditar que a raça, ao não ser compreendida como biológica, precisa ter desnudadas suas dimensões de acontecimento enquanto discurso, formação discursiva e texto.

Appiah (1997), nesse contexto, desenvolveu uma longa discussão em torno do que é racialismo enquanto ideologia, bem como a tese de que a racialização é um processo de construir o sentido da raça e se instaura através da linguagem para tal. Para isso, penso eu, é nesse contexto que a racialização, a partir dos sistemas de colonialidade do Ocidente, produz a racialidade. Nesse caso, a racialização é um processo de poder, não necessariamente produzido numa estrutura histórica linear, ou num tempo definido, mas a partir de espaços situados e datados. A racialidade é o nome político da raça, creio. Nesse caso, mais especificamente:

> Tal razão não passa de um sistema de narrativas e de discursos

> pretensamente conhecedores. É também um reservatório, ao qual a aritmética do sistema de dominação da raça vai buscar seus álibis. A preocupação com a verdade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de surgimento e de manifestação da questão da raça à qual chamaremos o Negro ou, mais tarde e já no tempo colonial, o indígena (MBEMBE, 2014, p.58).

Ou seja, a racialização do corpo negro cria o que Achille Mbembe chama de "a manifestação da questão da raça", em que o negro é racializado para ser dominado e virar signo-objeto que figura enquanto mercadoria. Portanto, entendo que dessa racialização se criam duas figuras, uma para quem é submetido às condições da raça e a outra que dela se desresponsabiliza. Nesse sentido, Linda Alcoff (1998) tem sido uma das vozes brancas mais conhecidas por desnudar o que entende como desresponsabilização da branquitude, reproduzindo uma crítica realizada por Fanon (2008) ao acusar os brancos pela repartição racial da culpa. No caso do seu trabalho, mais especificamente, ela analisa as tendências desde os campos mais liberais até a esquerda liberal e ortodoxa, passando pelo feminismo, analisando como em cada um desses espaços de branquitude o racismo é produzido. Ela também examina como a racialização do negro é encarada como desresponsabilização por parte do branco, de maneira que, nesses espaços privilegiados, os brancos falam pelos negros, sem se esforçar por dividir com os negros os espaços de enunciação.

Assim, a negritude é conceituada por Achille Mbembe (2014) como um processo exportado do seio dos corpos negros e globalizado para o mundo através do neoliberalismo, conduzindo a um *devir-negro* do mundo. Linda Alcoff (2015), num trabalho mais recente, também conceitua *branquitude* como um signo em constante mudança. Para ela, como a própria branquitude foi se entrelaçando cada vez mais com as estruturas de poder, nesse atual momento de resistências raciais dos negros e a própria expansão da migração e da miscigenação, a própria branquitude se sente em xeque.

Ao contrário de pensar esse signo racializante como escolha, Achille Mbembe compreende que essa identidade foi imposta aos corpos que não se declaravam negros em seus países e nações. Assim:

> O negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o negro é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo de exploração,* isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um

> senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento (MBEMBE, 2014, p.40).

Assim, o substantivo *negro,* como chama Mbembe, passa a ser mais usado à medida que a colonialidade impõe sua universalidade moderna sobre suas colônias. Ou seja, o termo avança no interior da modernidade à medida que a própria colonialidade avança no seio da modernidade. Isso mostra a toda prova como a linguagem é um processo multiplicador do racismo enquanto instituição básica e estrutural das nossas sociedades modernas. Por isso, entendo como Achille Mbembe e Gordon Chalmers (2013), que a raça é algo imposto a mim pelo colonizador. Nesse sentido:

> A transnacionalização da questão negra é, portanto, um momento constitutivo da modernidade, sendo o Atlântico o seu lugar de incubação. Esta condição contém em si uma panóplia de situações muito contrastantes, que vão do escravo traficado, tornado objeto de venda, ao escravo condenado, ao escravo de subsistência (doméstico para toda a vida), ao escravo rural, ao de câmara, ao alforriado, ou ainda ao escravo de liberto ou ao escravo de nascença (MBEMBE, 2014, p.34).

Como se percebe, não existiu escravidão sem modos de substantivação ou adjetivação naquilo que em 2010 eu e Alomba Ribeiro (2010) já tínhamos começado a perceber no campo da construção de sentido dos termos “neguinho” e “neguinha” no país. Isso faz com que a raça não seja um definição pacífica:

> Se aprofundarmos a questão, a raça será um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Na sua dimensão fantasmagórica, é uma figura de nevrose fóbica, obsessiva e, porventura, histérica (MBEMBE, 2014, p.34).

Ou seja, a raça é um lugar de muitos sofrimentos discursivos e se impõe através dos discursos no momento em que os corpos são racializados e as dores e mágoas são produzidas. E como queremos desnudar esse signo fundante das sociedades modernas, acompanho as palavras de Achille Mbembe ao dizer “aquele a quem é atribuída a raça não é passivo. Preso a uma silhueta, é separado de sua essência” (MBEMBE, 2014, p.67).

FRANTZ FANON, O NEGRO E A LINGUAGEM

Para além da preocupação em torno da discussão do que é a raça enquanto signo, presente na discussão anterior, ou das próprias contribuições da linguagem na fundação da racialidade, na primeira seção, aqui retornamos ao estudioso Frantz Fanon como uma das grandes vozes do pensamento negro afrocentrado do último século no sentido de apresentar a discussão em torno da relação entre linguagem e racialidade.

Ao revisitar a obra de Fanon, entendo como fundamental analisar minuciosamente as condições entre racialidade e linguagem no primeiro capítulo de *Pele negra, máscaras brancas*.

Intitulado "O negro e a linguagem", esse capítulo apresenta as premissas fundamentais de Fanon sobre o uso do francês (e do crioulo) pelos negros, tomando como ponto de partida o uso linguístico pelos negros das antigas Antilhas Francesas, atual Martinica. Tomando a língua como espaço de colonialidade, Fanon tem a língua como primeiro espaço de dominação por ele analisado. Assim, o negro antilhano usa o francês, em sua concepção, para se diferenciar dos seus iguais e para se aproximar da metrópole, em que

> o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do *homem verdadeiro*, na medida em que adotar a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma das atitudes do homem diante do Ser. Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito (FANON, 2008, p.34, grifo meu).

À medida que usa o texto de maneira a compreender psicossocialmente o negro, Fanon lança mão de metáforas para dar conta da estrutura da colonização, como a ideia de que, ao usar a língua francesa para sobreviver e atuar no mundo, ele busca também se aproximar do *homem verdadeiro,* como grifei acima.

A ideia de falar e do que é falar desde cedo está à nossa volta. Nós somos ensinados desde já a nos comunicar dentro de nossas próprias comunidades. É na escola (e, portanto, de acordo com níveis de escolarização e hierarquias que se submetem à estrutura racial e social do país, estado, cidade e bairro) que aprendemos que a linguagem deve se dar através de normas de monitoramento (o que, muitas vezes, são mitos da nacionalidade, da regionalidade e da cidadania em um país). Essas normas, ainda na escola, passam a ser ensinadas por meio de compêndios gramaticais que aproximam o aluno da língua do colonizador. A ideia de *homem verdadeiro* ganha a dimensão real da colonialidade através da

linguagem ainda na escola, naquilo para que Jean-Claude Passeron e Pierre Bourdieu (1990) chamavam atenção como o perigo do sistema educacional. Nesse sentido, a gramática normativa é vista como a via para se chegar ao *homem verdadeiro*. Por exemplo, falar "nós vai andar", tem base no entendimento do sujeito de que é redundante realizar duas marcações de plural numa mesma unidade de sentido, como é o caso de "nós vamos" (em que há duas marcações de plural, sendo a primeira delas no pronome "nós", que é primeira pessoa do plural, e no verbo "vamos", cujo item morfológico "s" final já marca a informação de que se trata de um verbo no plural). Porém, a pessoa que fala "nós vai andar" é repelida pela escola, que a ensina a falar como o *homem verdadeiro* e, portanto, realizar duas marcações de plural numa mesma unidade de sentido (Nós+Vamos), tendo como base compêndios gramaticais que não são sequer baseados em pesquisa científica séria.

Também de acordo com Fanon, a colonialidade por meio da língua(gem) é uma das formas de sepultar as chamadas originalidades locais dos povos colonizados:

> Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana (FANON, 2008, p.34).

Ou seja, a partir do momento em que há o sepultamento da originalidade cultural de um povo através da colonialidade, cria-se o complexo de inferioridade (que, para Fanon, é responsabilidade do colonizador) e o colonizado é obrigado a tomar posição diante da linguagem da nação que o coloniza. E, também nesse mesmo contexto, outra metáfora usada por Fanon que parece fundamental para entender a linguagem é "selva":

> Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua *selva*. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, *mais branco será*. No Exército colonial, e especialmente nos regimentos senegaleses de infantaria, os oficiais nativos são, antes de mais nada, intérpretes. Servem para transmitir as ordens do senhor aos seus congêneres, desfrutando por isso de uma certa honorabilidade (FANON, 2008, p.34, grifos meus).

Vale salientar que as metáforas de Fanon, aqui analisadas, são fundamentais para a leitura do seu trabalho. Como médico psiquiatra, amplamente influenciado

pelo marxismo e pela psicanálise, ele mesmo um militante socialista, se serve de metáforas que dão ao seu trabalho um caráter da realidade da colonialidade e não falseia seu olhar com conceituações científicas para satisfazer um ego normativo vigente. É preciso, assim, ver como a linguagem acadêmica que, muitas vezes é vista como a mais real, nem sempre é a que traduz o pensamento de todos os povos e comunidades e muitas vezes serve apenas como código de escrita e leitura para um público muito restrito.

Nessa linha, ao se adaptar a esses valores, tanto acadêmicos quanto culturais, e quanto mais assimilar os valores culturais da Metrópole, esse negro antilhano *escapará* de sua *selva*. O principal desses valores que aqui observamos em Fanon é a língua. É por isso que no exército colonial, segundo ele, o negro que mais sabia falar o francês é que era encarregado de repassar as ordens dos seus senhores. Ou seja, em troca de honorabilidade, serviam de intérpretes da colonialidade.

Não por acaso, é esse lugar que ocupa o negro/pobre que aprende a falar a suposta "norma padrão", que vem sendo historicamente repetida como única "norma culta" no Brasil. Esse negro, sendo aquele que ocupa o lugar de empregadas domésticas, recepcionistas de hotéis ou atendentes de lojas ao se adequar a essa norma, é premiado, no máximo, à posição de coordenador das funções mais manuais na divisão de trabalho. Me recordo muito bem quando era estudante universitário de ter presenciado as formas de tratamento e transferência de ordem de coordenadores dos serviços de limpeza aos seus subordinados. Em geral eram pessoas negras mais claras, mas sempre através do lugar de intérprete de ordens superiores ou da própria manutenção da estrutura da divisão social do trabalho. Por isso:

> O negro que conhece a metrópole é um *semideus*. A respeito disso, lembro de um fato que deve ter impressionado gerações de meus compatriotas. Muitos antilhanos, após uma estadia mais ou menos longa na metrópole, voltam para ser consagrados. Entre eles o caipira, o *nativo-que-nunca-saiu-de-sua-toca*, representa a forma mais eloquente dessa ambivalência. O negro que viveu na França durante algum tempo volta radicalmente transformado. *Geneticamente* falando, diríamos que seu *fenótipo* sofreu uma mutação definitiva, absoluta (FANON, 2008, p.35, grifos meus).

As metáforas "semideus" *versus* "nativo-que-nunca-saiu-de-sua-toca" funcionam para dar dimensão a uma realidade de colonialidade muito presente

também no Brasil. As ideias de quem fala português brasileiro como caipiras são muito presente na boca das elites coloniais no país (que aqui se comunicam através da grande imprensa e dos principais meios de comunicação).

Desse modo, forçar um pensamento de normativismo linguístico é forçar um pensamento de racialização por intermédio da língua. Não por acaso, num país de maioria negra, esse tipo de pensamento só serve para reforçar que os que falam "corretamente" são uma pequena parcela da sociedade, os mais brancos e com acesso ao consumo.

Internamente, no caso do português brasileiro e suas variedades, as metáforas de Fanon (2008) ajudam a exemplificar os grandes desafios que temos no tocante ao nosso contexto. Penso, e não vejo motivo para não pensar isso, que, para além de oportunizarem preconceito linguístico, os compêndios gramaticais e a indústria do bom português são racistas. O racismo linguístico, como os demais num país dominado por um princípio de democracia racial que jamais existiu, passa ao largo se não nomearmos devidamente suas facetas.

LÉLIA GONZALEZ E O PRETOGUÊS

A última intelectual que forma a nossa tríade é Lélia Gonzalez. Atenta à diversidade do povo negro, ela chamou desde sempre as manifestações negras no país de movimentos negros (GONZÁLEZ; HASENBALG, 1982) pela sua imensa heterogeneidade, um fato que mostra que, desde o princípio, ela se preocupava em problematizar a conceituação da nossa própria identidade, se opondo à essencialização. Sendo assim, foi na conceituação que a teórica deu rumo diferentes aos estudos da negritude.

Sendo uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado, analisou desde o início as relações entre sexismo e racismo. Também descreveu a América Latina como *amefricana,* inovação terminológica que usava para dizer que, apesar do branqueamento, há muitas razões para descrever boa parte da América Latina como proveniente de uma intensa racialização.

Para a autora, a Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas), de maneira que suas referências estão em alguns modelos na América Latina, como é o caso do akan na Jamaica, o yorubá, Banto e ewe-fon no Brasil etc.

Por outro lado, destaca ela, o reconhecimento das raízes majoritárias da América Latina também podem fazer imanar uma visão menos idealizada da África, possibilitando a uma centralidade de análise da forma como vivem de verdade os amefricanos.

A visão de Lélia Gonzalez pode parecer bastante idealizada, mas, com a consulta dos dados sociológicos da pesquisa do grupo PERLA –The Project in Ethnicity in Latin America –, conduzido por Edward Telles e publicada no livro *Pigmentocracies:* ehtnicity, race and color in Latin America(TELLES, 2014), é possível confirmar o pensamento de Lélia Gonzalez quanto à amefricanidade. Nesse livro, os pesquisadores analisaram profundamente os censos de vários países da América Latina mostrando que, embora a categoria *negro* não exista muitas vezes nos censos, a denotação de *não branco* por meio das políticas públicas se traveste em outras, afirmando cada vez mais uma presença racializada na região.

Como se pode concluir da obra de Lélia Gonzalez e da pesquisa do grupo PERLA, as condições de branqueamento ideológico não se limitam ao Brasil, de maneira que há países onde a situação multicultural e intercultural apaga de maneiras distintas e violentas a negritude, tanto quanto acontece no Brasil. Assim, ela nos diz:

> Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido de toda uma identidade étnica (GONZALEZ, 1988, p.76).

Como podemos perceber, para além de uma categoria puramente geográfica, situando a América Latina, a amefricanidade também é uma categoria linguística (porque exige adaptação, reinterpretação e criação de novas formas). Com isso, a pesquisa de Lélia Gonzalez não se furta a compreender a complexidade do português afro-brasileiro:

> […] aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil […]. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes […] apontam para um aspecto pouco explorado da

> influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe) (GONZÁLEZ, 1988, p.70).

Ou seja, a própria marca de africanização do português brasileiro, embora vítima de tentativa de silenciamento pela norma padrão amplamente ensinada nas escolas, continua viva. O pretoguês, como já pensava Lélia Gonzalez, não obtém a devida análise pela Academia:

> É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexiste. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 1983, p.238).

Embora a troca entre os pares l por r remonte o Português europeu desde os seus primórdios,[21] o fato é que a discriminação, como queremos aqui defender, é também racial; se levarmos em conta que os principais acusados por fazer esse tipo de “corrupção” com a língua são os negros, encontramos na pesquisadora uma personagem atenta à maneira como o português brasileiro é falado pelos negros.

O pretoguês não apenas foi fundamental na trajetória de Lélia Gonzalez, como passou a ser objeto de pesquisa da linguista Yeda Pessoa de Castro, que permite confirmar algumas das indagações da antropóloga. Para ela:

> Se as vozes dos quatro milhões de negro-africanos que foram trasladados para o Brasil ao longo de mais de três séculos consecutivos não tivessem sido abafadas em nossa História, por descaso ou preconceito acadêmico, hoje saberíamos que eles, apesar de escravizados, não quedaram mudos, falavam línguas articuladamente humanas e participaram da configuração do português brasileiro não somente com palavras que foram ditas a esmo e “aceitas como empréstimos pelo português”, na concepção vigente, mas também nas diferenças que afastaram o português do Brasil do de Portugal. Aquelas vozes submergidas no inconsciente iconográfico dessa gente trazida em cativeiro se fazem perceptíveis na pronúncia rica em

> vogais da nossa fala *(ri.ti.mo, pi.néu, a.di.vo.ga.do*), na nossa sintaxe (tendência a não marcar o plural do substantivo no sintagma nominal (*os menino(s), as casa(s)*), na dupla negação (*não quero não),* no emprego preferencial pela próclise (*eu lhe disse, me dê*), mas se revelam de maneira inequívoca nas centenas de palavras que foram e ainda são apropriadas como patrimônio linguístico do português do Brasil a enriquecerem o imaginário simbólico da língua portuguesa (CASTRO, 2011, p.1).

Ou seja, o que Lélia Gonzalez chamava de pretoguês é de fato (e não invocamos Yeda Pessoa de Castro para "confirmar" Lélia Gonzalez, mas para dizer que seu sentimento interdisciplinar se reverbera na área de estudos linguísticos) uma marca dominante do português brasileiro.

Por isso, os preconceitos que o português brasileiro sofre das elites brancas, dos programas de ensinar português na TV, do assessoramento dos jornais impressos é de fato uma via do preconceito racial no país, em seu caráter linguístico.

CONTRIBUIÇÕES (AOS) DOS ESTUDOS DA LINGUAGEM

Os estudos da linguagem têm muito a aprender com essas vozes negras interdisciplinares pós-coloniais, pan-africanistas ou decoloniais que, como mostramos e aqui propomos, sempre falaram da relação entre linguagem e racismo. São vozes, como aqui tratamos, diversas e heterogêneas. Nem é possível definir cada uma delas em escolas específicas. Frantz Fanon, por exemplo, embora seja reconhecido pela teoria pós-colonial, é igualmente lido pelos decoloniais, e teve militância genuinamente marxista. Lélia Gonzalez é fundadora do movimento negro unificado, militava num movimento orgânico pan-africanista no Brasil e começou, antes das vozes do Norte global, a falar de interseccionalidade entre raça e gênero. Achille Mbembe é um filósofo da clínica do sujeito negro, cuja razão negra está em devir, e é um profundo crítico do pan-africanismo e da ideia de autodeterminação dos povos.

Portanto, invocando todas essas vozes, é importante salientar também algumas vozes do campo dos estudos linguísticos que já destacam a relação entre racismo e linguagem. No âmbito do Canadá e Estados Unidos, por exemplo, Ryuko Kubota (2009) tem se dedicado a questionar o multiculturalismo liberal e a política educacional excludente dos Estados Unidos em relação aos imigrantes. Em seu

trabalho, ela questiona o mito do falante nativo *versus* falante não nativo do inglês, que é fortalecido nesse contexto neoliberal e multicultural liberal de maneira a desestimular os falantes/aprendizes de inglês imigrantes. Então, diz ela:

> Uma visão liberal de multiculturalismo sempre enfatiza uma humanidade comum e uma igualdade natural além das diferenças de raça, de cultura, de classe e gênero. Os defensores do multiculturalismo liberal sempre expressam sua *[suposta]* preocupação em demarcar que nós devíamos estar trabalhando para uma sociedade onde só haja uma só raça chamada humana (KUBOTA, 2004, p. 32, grifo meu).[22]

Em sua pesquisa sobre a relação entre o sistema educacional norte-americano e as políticas neoliberais, Flores e Flores (2017) têm chamado a forma como o Estado produz políticas linguísticas de racialização de perspectiva raciolinguística, desnudando também a relação íntima entre as políticas linguísticas e a questão racial. Para eles, as políticas linguísticas neoliberais levam a

> (i) naturalizações tanto históricas quanto contemporâneas da raça e da língua como parte da formação colonial da modernidade; (ii) percepções de diferença racial e linguística; (iii) arregimentação de categorias raciais e linguísticas; (iv) interseções e agrupamentos raciais e linguísticos; e (v) a contestação de formações de poder racial e linguístico. Essas tendências refletem nossa necessidade de investimento no desenvolvimento de uma teorização cuidadosa das relações entre estruturas raciais e linguísticas, por um lado, e nosso compromisso com a imaginação e a criação de sociedades mais justas, por outro (ROSA e FLORES, 2017, p.3).[23]

Ou seja, é necessário que a própria arregimentação de categorias raciais crie nos estudos linguísticos e nas pessoas comprometidas contra o racismo uma necessidade de investimento de teorizações que desnudem a própria estrutura do racismo. É o caso do inglês enquanto língua internacional. Em um trabalho já bastante conhecido nos estudos linguísticos, em que trata do imperialismo linguístico do inglês, Robert Phillipson (1992) separa uma parte do seu trabalho para tratar do colonialismo e da sua influência para a supremacia racial do inglês. Para ele,

> A definição de trabalho do imperialismo linguístico do inglês tenta capturar o caminho de uma única língua que domina outras com sua

> anglocentricidade e profissionalismo com mecanismos centrais do ensino de inglês operando dentro de uma estrutura em que a alocação de recursos é impactada e o poder desigual é legitimado (PHILIPSON, 1992, p. 54).[24]

Ou seja, a própria manifestação do inglês e seu crescimento enquanto *língua franca* não é algo neutro, mas um profundo processo de poder do próprio racismo em sua via global, naquilo que Grosfoguel (2016) analisa, partindo de Frantz Fanon, como a manutenção da linha do não ser no sistema-mundo.

Uma voz do campo dos estudos linguísticos que vem se dedicando a mostrar mais incisivamente a relação entre o inglês e o colonialismo tem sido Alastair Pennycook (2002). A principal discordância que ele traz em relação a Robert Phillipson é a visão deste de colonialidade como algo acabado, deixado no passado. Em seu trabalho, Pennycook (2002) afirma que os discursos sobre o inglês revigoram sempre a voz da colonialidade. Ele não só apresenta uma visão mais situada da colonialidade e sua relação com o inglês, como reflete a própria branquitude em que está posicionado:

> Me parece, tendo estado envolvido por muitos anos com o ensino do inglês como segunda língua ou língua estrangeira, que existem ligações profundas e indissolúveis entre as práticas, teorias e contextos do ensino de inglês e a história do colonialismo. Tais conexões, quero sugerir, são muito mais profundas do que traçar paralelos entre a atual expansão global do inglês e a expansão colonial que a precedeu. Em vez disso, quero argumentar que as teorias e práticas da ELT [Ensino de Língua Inglesa] que emanam das antigas potências coloniais ainda carregam os traços dessas histórias coloniais, tanto devido à longa história de conexões diretas entre o ensino de inglês e o colonialismo quanto porque tais teorias e práticas derivam de culturas europeias mais amplas e dessas ideologias que são produto do colonialismo. Em certo sentido, então, o ensino de inglês é um produto do colonialismo não apenas porque é o colonialismo que produziu as condições iniciais para a disseminação global do inglês, mas porque foi o colonialismo que produziu muitos dos modos de pensar e agir que ainda fazem parte do Ocidente. A cultura europeia / ocidental não apenas produziu o colonialismo, mas também foi produzida por ele; o ensino de inglês não apenas foi carregado nas costas do colonialismo para os cantos distantes do Império, mas também foi produzido por essa viagem (PENNYCOOK, 2002, p.19).

Embora percebendo as limitações, tanto de Phillipson (1992) quanto de Pennycook (2002),[25] considero essa uma das mais oportunas manifestações no campo dos estudos linguísticos nos possibilitando a pensar qual o papel de historicizar a língua a partir da ontologia, da genealogia e da arqueologia do saber.[26] Ou seja, historicizar perguntando: quem fala o que fala? Onde está e em que posição de privilégio está quem fala o que fala? Spivak (1987), porém, analisa como limitadas as análises de Foucault; para ela, o pensamento foucaultiano se inscreve ao ocidente, mas ignora os processos de colonialidade e racialização. A segunda pergunta, que aqui trago, baseado no trabalho de Spivak (1987)e de Bakhtin (1997) é: Quem está falando o que está falando fala a partir de que base de conhecimento? Como atua o poder em sua fala e como sua fala se localiza e atua no poder?

Ainda questionando como a linguagem está entrelaçada com o racismo na construção de nomenclaturas e terminologia, Gordon Chalmers (2013) não apenas critica o conceito de aboriginalidade, refletindo, como Mbembe (2014), que essa é uma identidade imposta aos povos originários, como também o uso de maiúsculas para definir etnias e nacionalidades no inglês. Ele não poupa suas críticas à relação entre o sistema jurídico do colonialismo (com suas leis que, inclusive, conceituam o que é um aborígene) e o linguístico. Como dissemos anteriormente, ele avisa no início de seu texto que não colocará nenhuma inicial maiúscula no início de termos como *"australians"* ["australianos"] (que exigem inicial maiúscula na variante padrão escrita do inglês). A crítica de Gordon Chalmers acende uma discussão muito importante que desnuda a neutralidade dessa prática da variante padrão escrita, ordenada por uma norma racista.[27] Assim como ele, toda vez que vamos escrever em inglês, ficamos na dúvida de como grafar termos como "black" (negro) ou "white" (branco). Basta também submeter artigos para periódicos no exterior para que o uso de maiúsculas em "black" sejam questionadas. Isso levou ao artigo "The case for Black with a capital B", da acadêmica Lori L. Tharps no *New York Times*,[28] em que, ao contrário da noção de Chalmers, ela tem defendido a letra maiúscula para "Black" como forma de protestar contra o racismo acadêmico nos Estados Unidos.

No Brasil muitas vozes no campo dos estudos linguísticos têm dedicado sua trajetória para tratar da relação entre racismo e linguagem. Entre elas está a pesquisadora negra Aparecida de Jesus Ferreira (2014), que tem desenvolvido o campo de estudos chamado Letramento Racial Crítico, tomando como referencial

a Teoria Racial Crítica norte-americana e lançando mão de suas próprias experiências autobiográficas para refletir o privilégio da branquitude, como faz ao começar um de seus artigos:

> Conversava com uma amiga que estava no Brasil, e eu estava em Londres, no período em que estava concluindo o meu doutorado. Eu animada, pois havia feito a qualificação da tese e tinha tido uma avaliação com que fiquei muito satisfeita com as contribuições recebidas. Ela me disse que estava bem e com vários planos.
> Entre as várias risadas que dávamos quando estávamos conversando:
> "Eu vou para o Maranhão." Ela me disse.
> "Que ótimo." Eu respondi.
> "Vou para os Lençóis." E continuou: "Dizem que, na região em que os Lençóis estão localizados, é a Jamaica brasileira.
> Dizem que há vários negros lindos lá." Ela disse.
> "Que maravilha." Eu falei.
> "Imagina eu branquinha, lá." Ela falou.
> Quando a escutei falando fiquei um pouco sem entender o porquê do comentário. No entanto, após conversar com ela um pouco mais, e ela continuar enfatizando como era branquinha, e que estaria em um lugar de maioria negra, me pareceu visível que ela achava que a sua identidade racial branca poderia ser vista como "propriedade" e que traria para ela privilégios no local que ela visitaria. Que, na realidade, não é diferente de qualquer outro lugar no Brasil, e também em outros (FERREIRA, 2014, p.237).

Durante todos esses anos, Ferreira (2014) tem recolhido narrativas como essa acima para utilizar em suas aulas e palestras com professores, enfatizando uma relação muito íntima entre militância e ciência e mostrando como a experiência do racismo pode impactar na formação de professores de línguas. Isso tem reverberado também em outros trabalhos, nos quais ela analisa as narrativas autobiográficas de professoras/es de língua estrangeira em formação (FERREIRA, 2015) ou o próprio racismo cordial em imagens do livro didático de inglês (FERREIRA e CAMARGO, 2013). Isso tem influenciado positivamente uma rede de pesquisadores preocupados com a questão racial no ensino de línguas (como MASTRELLA-DE-ANDRADE e RODRIGUES, 2014; JORGE, 2014; e eu mesmo em NASCIMENTO, 2016, 2017).

Outra grande pesquisadora negra é Ana Lúcia Souza (2011), que, ao nomear

seu trabalho no campo dos estudos de letramentos, chama o letramento advindo das artes de reexistência, como o hip-hop ou grafite, de letramentos de reexistência (no plural). Em seu trabalho a autora não só pluraliza o conceito de letramento, mas analisa como a língua é uma possibilidade do negro, que produz sua arte, de pluralizar e falar, mudando sua realidade através do seu falar. A própria síntese do lugar de fala ganha grandeza na forma dos letramentos de reexistência.

Uma voz bastante crítica que também tem construído um paradigma de crítica racial dentro dos estudos linguísticos tem sido Lynn Mário Trindade Meneses e Souza (2004), sobretudo em sua pesquisa sobre o letramento indígena. No tocante a essa questão, ele tem criticado a instrução formal tutelada pelo Estado brasileiro no que se refere às diversas comunidades indígenas por ignorar sua etnicidade, sua possibilidade de inserção criativa e sua produção textual anterior à chegada da educação indígena oficial. Para ele, os materiais didáticos para cursos da educação indígena

> tendem a ser produzidos sob a tutela de especialistas não-indígenas, monolíngues brasileiros, na maioria linguistas e antropólogos. Além de estar em português, uma grande parte desses materiais escritos é de natureza multimodal; isto é, em sua natureza original; ou seja, eles contêm um alto grau de textos visuais (principalmente desenhos coloridos) que acompanham os textos alfabéticos escritos, embora a relação entre o alfabético e o escrito nem sempre seja clara (SOUZA, 2004, p.6).[29]

Quanto a esses materiais produzidos, o autor informa que muitas dessas práticas criativas de letramentos são muitas vezes propositalmente ignoradas por professores não indígenas que em geral não refletem suas posições de privilégio e tampouco da visão de língua portuguesa enquanto língua estrangeira carregada como algo missionário para o interior das comunidades.

A seguir, teço algumas considerações sobre os estudos linguísticos e os estudos raciais que parecem, neste momento, fundamentais para se (re) pensar essa relação.

OS ESTUDOS RACIAIS E OS ESTUDOS LINGUÍSTICOS: QUEM DEVE A QUEM?

Resolvi terminar este capítulo com um título que mais poderia ser o próprio

título desse capítulo. No entanto, não quis comprometer a visão de análise com uma suposta disputa que não existe e se aqui a insiro é para provocar uma discussão epistêmica, tanto no campo dos estudos linguísticos quanto nos estudos raciais.

Sou muito tentado como pesquisador, formado nessa universidade tradicional que existe no país, a dizer que nenhum campo deve ao outro. Mas deve sim. A interdisciplinaridade é um compromisso de sobrevivência epistêmica, naquilo que Boaventura de Sousa Santos (2007) tem chamado de ecologia dos saberes (tentando superar a chamada linha abissal, também construído a partir do pensamento de Fanon). Mas não é de sobrevivência para todos. Por isso, termino este capítulo gerando esse incômodo, tanto para quem quer debater a questão da linguagem quanto para quem se situa apenas nas questões mais essencialistas da raça e do racismo.

Entendo que os estudos linguísticos devem aos estudos raciais sua própria reconfiguração, que já vem acontecendo em alguma medida após o surgimento de vozes negras ou não brancas na teoria (como algumas que apresentei), reposicionando suas próprias preocupações científicas. Assim, desnudar o racismo que se entrelaça nas políticas linguísticas é uma forma de desbranquear uma Linguística vítima de um branqueamento racista desde que passou a ser vista como ciência, que cega suas próprias estruturas, gerando análises globalizantes e totalizantes, ignorando dados raciais e sociais que geram desigualdades para os próprios falantes e sujeitos da linguagem.

Não dá para ignorar, partindo do escopo do texto, que essa tem sido uma preocupação do pensamento negro. Frantz Fanon, ao traduzir a forma de legitimação do racismo pelo colonialismo linguístico, que leva o negro a tentar se branquear através da língua do colonizador; Achille Mbembe ao desvendar a duplicidade do signo da raça, enquanto aquele que é imposto como signo de opressão, gerando sofrimento, e como signo de resistência, gerando o negro enquanto sujeito da própria resistência a um devir-negro do mundo; e Lélia González, enquanto estudiosa que propôs a relação entre o português brasileiro e sua marca de africanização – entre muitíssimos outros estudiosos.

Penso que a mudança está a caminho, a partir do movimento legítimo de questionamento da neutralidade científica, em que genealogia e arqueologia são instrumentos usados para questionar o racismo. No próximo capítulo aprofundaremos um pouco mais sobre a dificuldade da definição de raça, tendo como base o duplo caráter da raça enquanto signo de opressão e signo de

resistência.

CAPÍTULO 3

POR UM CONCEITO (NOSSO) DE RACIALIZAÇÃO, RACIALIDADE E RAÇA

O termo racialização se refere a uma estrutura de significado que originalmente só pode existir enquanto enunciação. A definição de enunciação passa a ser amplamente conhecida a partir da obra de Émile Benveniste (1976), linguista francês que problematizou, entre diversas outras coisas, as pessoas da linguagem, permitindo identificar na produção da língua a enunciação. Assim, ao diferenciar as próprias pessoas “eu”, “você” de “ele”, “ela” e “eles”, o estudioso compreendeu que há pessoas com as quais se fala e de quem se fala no discurso, entendendo que há uma estrutura que não se refere a outro item do próprio discurso mencionado, mas a referentes no mundo. Outras grandes contribuições atuais a serem importantes para essa noção, a meu ver, têm girado em torno de Linda Alcoff (2006) e a enunciação da branquitude ao falar pelos “outros”; Gayatri Spivak (2010), ao questionar o pós-estruturalismo; e Djamila Ribeiro (2017), ao desenhar a figura do local de fala.

Em minha hipótese principal aqui desenhada como homem negro, a racialização é a enunciação que permite formar raça enquanto enunciado nas hierarquias de poder do sistema-mundo. Chamo, embora não pelo mesmo motivo da Análise do Discurso de linha francesa, essa enunciação de evento, por sua inserção social e discursiva enquanto signo, com significados e significantes daí gerados. Por outro lado, para existir, a racialização precisa estar localizada em uma agenda da história, que, no nosso caso, é o colonialismo e o capitalismo.

Então, a racialização só pode existir na História. Por isso, como veremos mais adiante, a história do colonialismo e suas interfaces é a principal agenda para a existência de uma racialização enquanto enunciação da história.

Neste capítulo discutiremos algumas observações teóricas sobre raça, racialização na linguagem a partir da dos conceitos de racialização, racialidade e raça.

BAKHTIN, PENSADOR DA LINGUAGEM ENQUANTO INTERAÇÃO DO PODER

Mikhail Bakhtin, historiador e linguista russo, foi, em meu entendimento, um dos primeiros teóricos a superar a dicotomia formalismo *versus* funcionalismo. Para contrastar, ele argumentou em sua obra em favor da relação entre linguagem, interação e poder, em que a língua, sendo arena para a luta de classes, modifica os sujeitos e os sujeitos podem modificar a língua num processo dialógico.[30] Isso significa que os sujeitos não são meros pacientes na linguagem, mas seus próprios agentes.

Nesse caso, as observações de Saussure (1961), como já mencionamos anteriormente, em torno de signo (como sendo a menor unidade de sentido da língua, que se compõe de significado e significante)ganham em Bakhtin (VOLOSINOV, 1973) a inclusão da história e do sujeito, em que a língua não é vista mais como um sistema estrutural, mas de interação – e a interação é vista como arena da luta de classes e não como um lugar neutro:

> Todo signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um segmento material dessa mesma realidade. Todo fenômeno funcionando como signo ideológico tem algum tipo de incorporação material, seja em som, massa física, cor, movimentos do corpo ou algo parecido.(VOLOSINOV, 1973, p. 11).

Dessa forma, ele entende signo como não apenas a menor unidade da língua, mas como seu fragmento histórico (que reflete ao mesmo tempo que refrata essa realidade), envolvendo sujeitos, poder e desigualdade. Assim, enquanto o linguista Ferdinand Saussure tendia a ser mais sistemático com definições da linguagem em termos de pensamento centrado num objetivismo científico (que concebia uma racionalidade técnica e positivista do sentido de ciência), Bakhtin tende a promover o reencontro entre língua, sujeito e história na interação, sem negligenciar a noção de poder.

Além disso, se entendermos que raça é construída na racialização enquanto enunciação, ela só pode ser enquadrada em um contexto de interação em que a linguagem produza signos, sujeitos e se refira (ainda que não de maneira marcada) a uma história de dores e tormentos, a um passado não resolvido, como é o caso do colonialismo, da escravidão e dizimação dos negros. É por isso que a teoria de Bakhtin (1997) não permite organizar e analisar a estrutura do signo num mundo que foi colonizado. Esse tem sido o papel primordial de Fanon (2008), Spivak (2010) e Ribeiro (2017).

FRANTZ FANON E A LINGUAGEM NA RACIALIZAÇÃO

A literatura nas ciências sociais negligenciou por muito tempo uma das vozes mais importantes do século XX, como já dissemos anteriormente neste livro. Trata-se de Frantz Fanon. No capítulo 2 mostramos como o trabalho dele não só aponta as primeiras pistas para o racismo linguístico, como sua própria obra passa a ser o ponto inicial para uma série de teorias do Sul, tanto críticas quanto pós-coloniais e decoloniais. Embora a literatura de cada país que foi colônia tenha produzido seu próprio arcabouço teórico, é importante dizer que muitas vezes as próprias elites brancas intelectuais de cada um desses países têm sido as vozes a serem citadas nas poucas pesquisas sobre raça e racismo, independentemente da existência de estudiosos como Fanon.

Nesse sentido, os primeiros trabalhos de Frantz Fanon juntam pontos críticos, falando de colonialidade, raça, branqueamento e modos de descolonização que têm ocupado a bibliografia de pesquisas recentes no mundo ocidental. *Pele negra, máscaras brancas* é o seu trabalho mais conhecido, entre os três livros que escreveu em vida e as publicações póstumas.

Suas primeiras preocupações nesse livro tratam, como vimos no capítulo 2, sobre a relação entre negritude e linguagem. Em *O negro a linguagem* Fanon (2008) analisa usos da língua falada pelos negros nas Antilhas Francesas (atual Martinica), que figuravam como um meio dos negros se assimilar aos brancos. Assim, para esses negros "falar é existir absolutamente para o outro" (Fanon, 2008, p. 8), sendo o outro muitas vezes o branco para quem esses sujeitos se submetiam. Portanto, falar era uma forma de que os negros fossem considerados como humanos num mundo que desumanizava, e ainda desumaniza, os negros. Consequentemente, ao modificar sua fala para buscar ser considerado humano, é possível localizar duas dimensões comunicativas entre os negros das Antilhas:

> Uma com seus companheiros, a outra com o homem branco. Um negro se comporta de maneira diferente com um homem branco e com outro negro. Que essa autodivisão é um resultado direto da subjugação colonialista está fora de questão…. Ninguém sonharia em duvidar de que sua principal artéria é alimentada a partir do coração dessas várias teorias que tentaram provar que o negro é um estágio na lenta evolução do macaco para o homem. Aqui está uma evidência objetiva que exprime a realidade (FANON, 2008, p. 8).

Como observado por Frantz Fanon, um dos primeiros signos impostos pelo colonialismo foi a assimilação ao homem branco através da linguagem como uma forma de o sujeito negro ser supostamente aceito pela branquitude. No Brasil, Neusa Santos Souza (1983) analisou a adaptação ao padrão de branqueamento pelo negro no Brasil por meio de diversas narrativas, mostrando a evidente relação entre branqueamento e o mito da mobilidade social na sociedade brasileira:

> E, como nessa sociedade, o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os "serviços de brancos", ser bem tratado era ser tratado como o branco. Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão, o que equivale dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se aos brancos – ainda que tendo que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente (SOUZA, 1983, p.21, ênfase no original).

Assim, seguindo os relatos de Fanon (2008) e Souza (1983), ser gente é ser branco e, por isso, é necessário assimilar esses padrões e imitá-los para que nós negros sejamos considerados humanos. Portanto, devemos concluir, como diz a própria Neusa Santos Souza:

A história da mobilidade social dos negros brasileiros é, neste sentido, a sua de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (SOUZA, 1983, P. 23).

Como apontado por Souza (1983), a assimilação aos padrões de branquitude não deve ser entendida somente pelo viés da alienação dos negros (como se essas pessoas estivessem agindo para assimilar os padrões brancos somente porque são bobinhas ou ignorantes), mas como uma estratégia para sobreviver e buscar espaços melhores na sociedade. Ou seja, ainda que a negação de si seja forte, trata-se de um fenômeno complexo que não pode ser entendido fora do contexto criado pela própria estrutura de opressão colonial, mas como resposta paradoxal a ela.

Em se tratando da linguagem, não podemos subestimar a informação de que o colonialismo manteve uma lógica de exploração que não funcionou somente por meio da opressão física, mas também através de um processo linguístico,

simbólico e discursivo, como mostramos no capítulo 1 (ao debater de maneira geral como tanto o conceito como as políticas linguísticas vão definindo a estrutura do racismo linguístico no país), e no capítulo 2 (ao analisar as contribuições dos estudos linguísticos), exigindo estratégias de sobrevivência daqueles que, num passado não tão distante, viram seu povo morrendo na escravidão ou na rebelião armada contra ela e continuam sofrendo as consequências diretas desse regime de trabalho escravo. Como afirma Aimé-Cesaire, esses traços

> […]provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada pelo desprezo sobre o homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência, se habitua a ver no outro o *animal*, tende, objetivamente, a transformar-se, ele próprio, em animal.. (CESAIRE, 1972, p. 5).

Assim, ao subjugar o negro, o próprio branco se desumanizou, transformando-se, ele próprio, em animal, e assim invocando o esgotamento do próprio projeto do humanismo. Isso, por consequência, levou a sistemas perversos que impuseram limites ao próprio conceito de branquitude, como é o caso do fascismo:

> […] ninguém coloniza inocentemente, ninguém coloniza impunemente; que uma ação que coloniza, que uma nação que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação e negação, chama o seu Hitler(CESAIRE, 1972, p. 4).

Além disso, na minha própria compreensão, falar a língua do colonizador é estar mais próximo desse padrão de branquitude linguística e não exatamente ser considerado branco pela branquitude, como Neusa Santos Souza (1983) e Frantz Fanon (2008) confirmam em suas análises que, ao conceder possibilidade de sobrevivência ao corpo negro que se assimilou, impõe a ele apagamento.

No entanto, para Fanon (2008) não são apenas os negros dos países colonizados que repetem e imitam os colonizadores, mas essa descrição do "negro das Antilhas inclui cada homem colonizado" (FANON, 2008, p.9). Isso mostra que o racismo, segundo Ramon Grosfoguel, Frantz Fanon e Aimé-Cesaire,

é uma estrutura que não só gera implicação para as pessoas negras, mas para a própria hierarquia do sistema-mundo:

> O racismo é uma hierarquia global de superioridade e inferioridade em torno da linha do ser humano que tem sido politicamente, culturalmente e economicamente produzido e reproduzido durante séculos pelas instituições etnocentricamente ocidentais, capitalistas, patriarcais, modernas, coloniais e cristãs do sistema-mundo (GROSFOGUEL, 2016, p. 10).

De acordo com essa ponderação, acrescento que, embora submetido e também produzido em uma estrutura global (que reúne as condições do capitalismo e do colonialismo), o racismo depende da história colonial (e, para tanto, as marcas fenotípicas que são consideradas inferiores nessas sociedades) para ganhar características tanto políticas quanto linguísticas. No entanto, as observações de Ramon Grosfoguel, que analisam o racismo a partir deum sistema de hierarquias globais, permitem dar continuidade a algumas das preocupações de Frantz Fanon, no sentido de como os traços do sistema-mundo criam e recriam estruturas do saber, que permitem dizer quem está acima e quem está abaixo da linha do ser. Retomando Souza (1983), a miscigenação também pode e deve ser lida a partir do negro (e não do branco, como normalmente ela é), como um desejo de sair da zona do não ser a fim de que ele seja reconhecido minimamente como gente.

Portanto, aqui eu estou preocupado com a forma como o colonialismo pôde e pode se materializar (enquanto colonialidade) na linguagem no sentido de se transformar em uma agenda política opressora, produtora e reprodutora das desigualdades. Outro exemplo disso é dado por Fanon (2008), quando ele descreve o momento em que o negro da Martinica chega na França:

> O negro, chegando na França, vai reagir contra o mito do martinicano que-come-os-RR. Ele vai se reconsiderar e entrar em conflito aberto com tal mito. Ou vai se dedicar, não somente a rolar os RR, mas a urrá-los. Espionando as mínimas reações dos outros, escutando-se falar, desconfiando da língua, órgão infelizmente preguiçoso, vai se enclausurar no seu quarto e ler durante horas — perseverando em fazer-se dicção (FANON, 2008, p 11).

Assim como o negro das ex-colônias francesas que precisa pronunciar bem o R gutural para se assimilar, o negro norte-americano também precisa produzir um R

retroflexo na coda silábica (SMITHERMAN, 1998). Como se percebe, essa marca vai sendo utilizada como uma maneira de assimilação, muitas vezes, como mostrou Fanon, até exagerada. Ou seja, a língua, para esse negro, é uma questão de sobrevivência, sendo que ele, muitas vezes, vai procurar um padrão linguístico de hipercorreção ou de perfeição estética para não parecer estranho aos padrões de humano e sociedade impostos pela branquitude.

No Brasil, por exemplo, Marcos Bagno (2002) analisa como a baixa autoestima linguística está totalmente ligada a mitos sobre a língua, que normalmente figuram como avaliação preconceituosa dos grupos minorizados.

Se continuarmos tratando do Português brasileiro, podemos ainda nos perguntar por que o português é a única língua oficial[31] em um país com mais de 180 línguas indígenas. Como aponta Lynn Mário Trindade Meneses e Souza (2004), essa é uma das formas reconhecidas de manter o poder colonial de séculos por intermédio de políticas linguísticas, nesse caso, por meio da educação indígena:

> As Constituições [brasileiras] anteriores negaram a cidadania plena às populações indígenas, atribuindo a elas o status de tutelas do Estado. A educação existia em áreas indígenas, mas sem legislação específica, e seguia as normas das escolas rurais não-indígenas e sendo geralmente administrada por autoridades locais ou por missionários. Longe de serem "bilíngues e interculturais", essas escolas mais antigas implementaram políticas de diferentes graus de assimilação cultural e linguística (SOUZA, 2004, p. 5).[32]

O Brasil ainda reconhece os índios como um problema a ser resolvido, como se os povos indígenas fossem tutelados pelo Estado. Em suas análises, Souza (2004) critica a educação linguística provida aos povos indígenas por privilegiar sempre tradições não indígenas, com maioria de professores não indígenas (como analisamos nos capítulos 1 e 2).

O SIGNIFICADO OCIDENTAL DO SIGNO RAÇA

Assumindo que a racialização só pode se dar na interação, não podemos ser ingênuos em pensar que ela é neutra e em um processo puro de reivindicação identitária do sujeito, como algumas teorias culturais nas últimas décadas buscaram advogar.

Entendo aqui a ideia de identidade através da imposição de opressões no curso

da história, como foi com a escravização dos negros e a dizimação dos povos indígenas no continente americano. Nesse caso, é a colonialidade que, conforme Achille Mbembe (2014) argumenta, figura como a força motriz de construção das nossas identidades.

Uma grande desvantagem da análise pós-moderna, como defendeu Hall (2009), é que ela está completamente limitada à modernidade europeia e não está preocupada com os problemas específicos da América Latina, África e Ásia.

Esses problemas são evitados por Achille Mbembe e Linda Alcoff em suas análises filosóficas. Achille Mbembe (2014), por exemplo, expande sua reflexão a partir das políticas de autodeterminação na África, a fim de compreender as problemáticas da razão negra num mundo pós-colonial imerso ainda em profunda colonialidade.

Suas principais contribuições a serem levadas em conta por nós são sobre a construção dos conceitos de raça e sujeito. Em primeiro lugar porque, segundo ele, o signo *negro* é uma criação da branquitude. Não apenas o nome ou a concepção foram criados, mas também sua configuração na era moderna durante enrijecimento e expansão do tráfico negreiro. Nesse contexto, raça se constrói através da língua e da história.

Embora o sentido de raça tenha vindo de um construto biológico, elaborado pela branquitude, não podemos restringir nossos pensamentos, que de alguma forma estão ligados a uma estrutura construída e reforçada pelo racismo institucional, a essa visão essencialista de raça. O próprio Appiah (1997) tem alertado contra isso ao refletir as primeiras fases do Pan-Africanismo, em que a própria conceituação de raça enquanto signo biológico do racialismo foi naturalizada de diversas formas pelos intelectuais negros pan-africanistas. Assim, quero dizer que o conceito de raça sempre é fruto de violência e não de um processo intrínseco de reivindicação da identidade, como parecem advogar os discursos do multiculturalismo liberal.

Sempre que invocamos a noção raça para projetar uma identidade positiva a fim de enfrentar o racismo, não podemos esquecer ou negligenciar seu papel enquanto signo criado e mantido pelo colonialismo. O poder colonial foi perverso não apenas enquanto força estruturante, ao impor aos negros a necessidade de branqueamento, seja para se assimilar ou resistir, mas como uma forma de mitificar a própria branquitude, impedindo que ela seja concebida enquanto raça.

A branquidade é uma construção de privilégios e, como argumenta Mbembe

(2014), mesmo com a descentralização da Europa como centro do mundo, nesta fase recente do capitalismo e da era moderna pós-humana, o racismo é uma instituição que se reafirma e se realiza nas mais diversas formas de adaptação, nos desafiando a reconhecer e compreender sua genealogia complexa. Em outras palavras, não se apenas produz os negros como a *raça*, mas também os brancos como aqueles não responsabilizados por essa criação.

Uma grande parte da recente discussão sobre raça / racialidade / racialização e privilégios de brancos foi desenvolvida por Linda Alcoff. Em seu artigo "What Should White people do?", ela critica alguns estudiosos brancos que falam sobre raça ao passo que se desresponsabilizam por sua genealogia.

Dessa forma, ela critica a suposta autoridade de alguns intelectuais brancos norte-americanos que não se reconhecem enquanto pessoas privilegiadas e, ao passo que não desnudam as posições raciais e sociais de privilégio que ocupam, produzem análises as mais diversas sobre raça ou racismo, se dizendo muitas vezes antirracistas.

Ela nomeia apropriadamente essa tendência nos Estados Unidos como uma indústria intelectual que é supostamente comprometida com o combate ao racismo, mas ao mesmo tempo não contribui em nada para se desfazer dos seus privilégios:

> Esse problema adquire um significado adicional, dado que o movimento antirracista e a sensibilidade são uma indústria corporativista em crescimento nos Estados Unidos atualmente, sendo a mesma cultura corporativa que continua a usar o racismo e o machismo como desculpas para pagar às pessoas de cor salários muito menores relativizando em graus de comparação qual o trabalho mais difícil ou fácil. Katz não faz referência à exploração ou à necessidade de uma redistribuição de recursos e, em vez disso, trata o racismo como uma patologia psicológica que pode ser resolvida através da modificação do comportamento humano. Embora o racismo, sem dúvida, seja debilitante para os brancos de várias maneiras, a menos que analisemos quem se beneficia e promove o racismo, não podemos ver claramente [nessas análises] o que precisa ser feito para combatê-lo (ALCOFF, 1998, p. 12, grifos meus).[33]

Tal trecho é a amostra de uma sociedade branca centrada em privilégios que, ao passo que não se desvincula deles, promove movimentos antirracistas baseados nas políticas do multiculturalismo liberal. Por isso, Linda Alcoff nos

apresenta o *Race Traitor's*, um periódico com artigos de autoria de pessoas brancas que refletem sobre o racismo:

> O grande problema com a proposta do *Race Traitor's*, no entanto, é que, de maneira importante, os brancos não podem negar a sua branquitude. A aparência de ser branco ainda funcionará para conferir privilégios de formas numerosas e significativas, e para garantir que a traição não torne os brancos inelegíveis para esses privilégios, mesmo que eles trabalhem duro para evitá-los (ALCOFF, 1998, p.17, ênfase no original).[34]

Quer aceitemos ou não que as pessoas brancas, ao falar, apagam seus rastros e, muitas vezes, esquecem que estão falando a partir de um processo histórico cujas marcas fazem delas corresponsáveis por esse passado, é possível constatar que os discursos da branquitude mascaram seu próprio espaço de privilégios.

> tal prática não poderia eliminar completamente a operação de existência do privilégio branco, pelas razões já expostas. E alguns brancos "traidores", com privilégios brancos ainda vigentes, podem então se sentir no direito de se desvencilhar da branquidade sem sentir nenhum elo de responsabilidade pelas atrocidades racistas brancas do passado (ALCOFF, 1998, p.17).

Embora a branquidade pareça aqui nos importar no sentido de compreender a própria branquitude como verdade dominante secular, é preciso retomar Fanon (2008) e Mbembe (2014) para recordar que a negritude não é um exercício genuíno de autoidentificação identitária dos negros, mas uma imposição perversa através de sinais negativos (por exemplo, a manutenção da visão da miséria relacionada a países da África ou piadas racistas e provérbios populares nos acusando de sermos não racionais, burros, preguiçosos ou violentos).Não podemos revisar a maioria dos conceitos sobre raça, racialidade ou racialização sem uma crítica intensa da maneira como os povos construíram e ainda constroem sua racialidade e raça. Nesse sentido, as contribuições de Alcoff (2006) são fundamentais porque, mais do que efetivamente tentar entender como a raça é compreendida pelos negros, a filósofa branca está empenhada em discutir como os próprios brancos a constroem.

Eu prefiro começar pensar que rever privilégios brancos é compreender o proprio conceito ocidental de raça porque, como apresentam Said (1996), Mbembe (2014) e Sousa Santos (2010), o mundo ocidental produziu nos "outros"

os signos de dominação ao chama-los de *raça* ao passo que, ao criar essas definições, criou o branco, cristão, civilizado, heterossexual e burguês.

Como apontou muito bem Achille Mbembe, já citado anteriormente, produzir o negro é produzir uma vinculação de submissão dos corpos a uma estrutura perversa de medos e tormentos. Essa encarnação da racialidade é uma das verdades mais perturbadoras da racialização para os negros, à medida que o próprio negro ganha a racialidade nele como uma tatuagem e é obrigado a encarnar nela a sua verdade biológica. Assim, eu entendo racialidade como a metafísica da raça, que por nós negros vem sendo mudada a partir da resistência.

Na mesma linha de desnudar os sentidos da raça, recorro a Gordon Chalmers (2014) para observar que a essencialização é uma estratégia da colonização para unir as pessoas subalternas no sentido dominá-las:

> Outro aspecto problemático binário da conceituação não-aborígene *versus* aborígine é revelado nas formas de resistência pelos povos aborígenes. Uma maneira pela qual os povos aborígines resistiram a esse binarismo essencialista (pan) aborígene/ não- aborígene foi através da autoidentificação com o grupo linguístico do sujeito (CHALMERS, 2014, p. 50).

Essa análise da própria autoidentificação dos povos colonizados como forma de reagir à identificação inicial do colonialismo é uma das estratégias mais comuns nos dias atuais. Ainda sobre a negritude, seu duplo caráter enquanto signo se dá, sobretudo, porque o próprio signo *negro* vem da modernidade:

> Mas o que devemos entender por *Negro*? É vulgarmente aceito que, de origem ibérica, este termo só vai num texto escrito em língua francesa no início do século XVI. Será, portanto, apenas no século XVIII, isto é, no zênite do tráfico de escravos, que se torna utilizável, definitivamente, de uso corrente (MBEMBE, 2014, p. 75, ênfase no original).

Assim, *Negro* é uma criação da opressão direta do colonialismo durante séculos de tráfico negreiro e escravização. Assim, podemos argumentar em favor de que a linguagem produz velhos e novos signos, como confirma Mbembe:

> Há palavras que magoam. A capacidade de as palavras ferirem faz parte do seu próprio peso. *Negro* é suposto ser, e acima de tudo, um nome. Aparentemente, cada nome traz um destino, uma condição mais ou menos

> genérica. *Negro* é portanto o nome que me foi dado por alguém (MBEMBE, 2014, p. 256, ênfase no original).

Repito essa citação de Mbembe (já usada anteriormente neste livro) para assumir minha própria posição (a partir do Sul global) ao defender que o colonialismo criou um sistema permanente de signos coloniais (que chamamos de colonialidade) que foram e são responsáveis pela manutenção de um racismo estrutural e suas formas mais diversas, como as formas de racismo linguístico que aqui examinamos. Essas formas interligam discriminação racial e história, mostrando que *negro* é uma criação do branco, eurocêntrico, enquanto este também foi criado como signo acima da linha do humano.

Assim, pensando as nossas fronteiras de conhecimento, digo que só pode existir racismo linguístico quando há epistemicídio ou racismo epistêmico. Chamo de racismo epistêmico, com base em Grosfoguel (2007) e Mignolo (2007), o poder que impõe e mantém o pensamento ocidental em uma limitação fronteiriça, apagando e silenciando (e com isso também assassinando) todo aquele pensamento que não for eurocêntrico, branco e falocêntrico. Carneiro (2003), tomando como base a teoria de Boaventura de Sousa Santos e Michel Foucault, tem chamado esse racismo de epistemicídio, acusando mais diretamente o racismo como assassino das nossas culturas de pensamento.

Compreendo também que o racismo cordial é a forma mascarada de racismo que nega sua própria existência enquanto racismo ao passos que se institucionaliza. No Brasil, a maior tese do racismo cordial tem sido o mito da democracia racial. Como tal, essa negação de racismo, que chamo aqui de racismo cordial, é, como falamos, uma instituição da negação da violência, como Marilena Chauí (2006) observou, numa tentativa de criar uma dicotomia entre o violento *versus* não violento, em que a não violência é uma característica daqueles que são brasileiros *versus* a violência como característica daqueles que não são brasileiros de verdade. Ainda nesse sentido, Moura (2014) e Azevedo (1987) mostram como essas teses racistas foram criadas ainda na transição entre o trabalho escravo e o trabalho livre no Brasil, em que era preciso acabar com a escravidão atraindo um outro povo (mais branco). Isso também implicou em atribuir aquele regime de trabalho livre à ideia de racionalidade. Como consequência, a ideia de racionalidade estava totalmente ligada aos que pensavam, aos que estavam acima da linha do humano: os brancos. Sobrou aos negros a culpa por sua própria escravidão e pela irracionalidade daquele sistema de trabalho escravo.

CAPÍTULO 4

O DECOLONIAL (PRETO) FALA AO PÓS-MODERNO

Os Estados Unidos e a Europa são varridos hoje por uma onda supostamente "identitarista" que passou, de criada indiretamente, à inimiga do próprio neoliberalismo, tendo esse recuperado e substituído o alvo que, há muitas décadas antes, havia sido o marxismo e o próprio pan-africanismo.

No entanto, nem o marxismo e nem o "identitarismo" do multiculturalismo liberal substituem o alvo primeiro: o corpo negro.

O pós-moderno e o marxista (ou suplementado a partir da teoria clássica economicista) brigam entre si para dominar a meta narrativa da nossa atualidade, em que ambos foram e são de fato fruto e alvo do neoliberalismo mais grosseiro: o marxismo atual como resposta às políticas neoliberais que exigem sua atualização, quase nunca considerada por quem não vê Marx como materialista histórico de fato. Portanto, se a história provoca descontinuidades históricas, é preciso continuar interpretando a história e suas atualizações, e não lendo os mesmos textos e interpretando tudo como se estivéssemos na Europa do século XVIII e XIX; o pós-modernismo como resposta ao vácuo deixado pelo marxismo na Europa, em que se autodeclarou como crítico à modernidade europeia.

Neste capítulo pretendemos ir além das razões linguísticas, para demandar um posicionamento epistemológico frente à nossa ontologia enquanto negros no sentido, já explorado por Ribeiro (2017), de falar a partir do nosso local de fala. Para tanto, a história do mundo ocidental não deixa dúvida. O que de Frantz Fanon a Ramon Grosfoguel passa a ser grande aprendizado entre nós é que, embora com raízes profundamente estabelecidas nas nações e na ideia de nacional, o racismo é também global, criando uma linha que separa os seres humanos entre *seres humanos* e *seres não humanos*. É fato, portanto, que essa característica vem sendo apagada pelas metanarrativas que estamos tratando aqui. De um lado, o marxismo europeu, com suas teses que, por inúmeras razões, de fato contribuíram muito para pensar a atualização do capital, mas não em sua relação com a colonialidade; e, por outro, pelo pós-modernismo que, através de sua raiz no multiculturalismo liberal, mercantilizou identidades ao universalizar a ideia de tolerância sem reconhecimento da diferença e sem nunca ter realizado

uma única crítica do capital econômico.

Isso se torna visível naquilo que Pierre Bourdieu (1987, 2009) chama de “capitais”. Ou seja, na criação de práticas em que as próprias identidades, embora não fisicamente situadas, passam a ser abstraídas no discurso. Talal Asad (2003) analisa profundamente essa metanarrativa do ocidente como própria marca da secularização de si. Portanto, para esse pensador e teórico, não são só foram as nações religiosas que se secularizam, mas o próprio ocidente ao colonizar o mundo todo e criar o grande fetiche dos direitos humanos em torno de si.

Então, sobra o pensamento decolonial. Dentre os quais, alguns dos autores que tenho tratado nesse livro. Posto isso, não entro aqui nas polêmicas dicotômicas entre quem vai criar a meta narrativa, se os pós-coloniais ou decoloniais, se a teoria racial crítica ou a ideia de razão negra, se os marxistas negros ou os pan-africanistas. Me posiciono enquanto intelectual e chamo de decoloniais todos aqueles que se preocupam, entre um grande círculo de pensadores e líderes, em descolonizar o pensamento ocidental através da criação de uma transmodernidade decolonial. Sobretudo os pensadores negros, a quem me rendo como pensador.

O FALSO DISCURSO DA PRÁXIS

Elejo práxis aqui para pensar, como Talal Assad (2003) fez com o ocidente, como esse pensamento é um discurso moderno europeu. Diversas comunidades tradicionais, das quais se tem pesquisado e ouvido, têm permitido interrogar se a práxis, como norteadora da ações do mundo através da prática perspectivista de uma dada condição material, surgiu entre os europeus, ou se eles foram os responsáveis por cunhar seu conceito apenas. Ou seja: o conceito não nasce antes do mundo. Isso incide naquilo que Stuart Hall (2009) chamava atenção: nem tudo é discurso. Falaremos mais à frente sobre essa máxima. No entanto, o falso discurso da práxis chama atenção hoje porque passa a ser usado por marxistas e pós-modernos como se fosse, em primeiro plano, um pano de fundo para um mundo prático utilitaristas em que eles vão testando saídas para a modernidade. A única saída visível para essa modernidade não está na expansão de um mundo moderno, mas, como bem lembra Angela Davis (2003), a corrosão desse sistema que, ao ser expandido, só encarcera e violenta em massa o povo negro. Os marxistas usam se apropriam da ideia de práxis a partir da lógica clássica, em que a Europa ainda é o centro, e tentam, como fizeram os economistas ligados à Comissão Economica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), apenas quebrar

a zona de dependência ao buscar assimilação dos países subdesenvolvidos ao capital internacional. E os pós-modernos por quererem dar conta de tudo, do passado e do presente, e usar todos os conceitos como uma grande colcha de retalhos, em que tudo se usa, tudo se entende e tudo é decodificado, como se tudo necessariamente devesse passar por uma decodificação.

Se a práxis for usada em contraposição com o próprio sujeito moderno europeu, perceberemos que ele não só nunca usou a práxis, mas como abriga esse conceito como forma de evangelização dos povos que dominou. Ora por ignorar como os próprios povos tradicionais heterogêneos não brancos pensavam o mundo, ora por entrar nesses lugares com conceitos prontos de ciência êmica, holística, participante, etnográfica, com cunho intervencionista, em que supostamente a teoria nascerá da prática, ignorando as posturas muitas vezes mais êmicas e holísticas dos próprios participantes.

Souza (2011) analisa isso na prática no Brasil quando investiga a educação indígena. Entre o assimilacionismo e a resistência, ele propõe que essa dicotomia é muitas vezes criada pelo pesquisador que, a partir de uma visão de fora, julga o indígena. O próprio pesquisador, cheio de conceituações do que é práxis, do que é ciência êmica, holística, não percebe no indígena a própria visão perspectivista que pode civilizar o conceito de práxis.

Sabemos perfeitamente (ou deveríamos) o quanto de moderno e europeu tem disso. Trata-se aqui, pensando a tecnologia de opressão da escrita, de pensar o quanto teorizar sem antes conhecer o mundo passa a ser o maior problema moderno. Ou seja, quem nunca conheceu comunidades que teorizam a partir da realidade do seu próprio mundo, instrumentaliza o outro a partir do seu olhar limitado.

Por isso, nos certificamos desse ser o primeiro ponto aqui explorado.

O PÓS-MODERNO COMO HERDEIRO DO PÓS-ESTRUTURALISMO

Nesse sentido, como já mencionei anteriormente, o pós-estruturalismo traz em sua pertença um grande problema, que é o conceito. Áreas inteiras como a Análise do Discurso, a Semântica da Enunciação ou a própria desconstrução derridiana parecem partir da mesma premissa: o discurso é fundador do mundo.

Não me oponho ao conceito de fundação desde que ele não negue o mundo que lhe é anterior. Ou seja, entendo discurso como o lugar onde o mundo se cria e

recria, mas reconheço que há um mundo físico, histórico e social antes do discurso *per si*. Apenas em Norman Fairclough (1992) compreendo o lugar do discurso visto como algo dentro da prática social. Portanto, entendo que há uma relação entre o pós-estruturalismo e o pós-modernismo em sua relação dileta com o racismo epistêmico, que é o problema como o conceito evangeliza o mundo e destrói memórias e saberes. Desses autores, Jacques Derrida me parece um dos únicos a fornecer uma crítica mais singela à ideia de conceito. Ainda assim, sua obsessão por descortinar o pensamento racionalista ocidental se limita a ele, como um morto querendo dissecar o cadáver até desnudar seu último problema. Por isso, a seguir, apresento a questão partindo de Stuart Hall (2009).

RACISMO É DISCURSO? NEM TUDO É DISCURSO

Ao me pegar detalhando algumas das teorias da linguagem e do discurso das últimas décadas, não paro de pensar sobre uma encruzilhada epistemológica: se o real é representação de uma representação sobre o real (o que não necessariamente foi dito por Jacques Derrida, mas sim por alguns de seus seguidores), porque não compreender também as implicações éticas dessa problematização do conceito? Ou seja, o real simplesmente pode ser negado. Isso também implica naquilo que Linda Martin Alcoff (2006) vem chamado de patologização da identidade, ou visão da identidade como algo negativo.

No entanto, mesmo que algumas entrevistas de Jacques Derrida permitam identificar outros caminhos, que não o ortodoxo e fácil caminho de negar o real, o mesmo não tem sido visto no campo da representação que o segue, de maneira que o real passa a ser sempre vociferado como representação geradora de si, sem fatos históricos anteriores.

Por isso, me pergunto: racismo é discurso? Stuart Hall, em seus ensaios, responde na negativa.[35] Nem tudo é discurso, no sentido de que discurso é entendido como ficção do mundo pelo senso comum. Tudo, e isso inclui o racismo, pode ser representação, mas a representação não indica que a verossimilhança é *apenas* criada para emanar supostas verdades através da linguagem de situações que de fato não foram reais. Com isso, não quero também me alargar para diversos derridianos ou pós-estruturalistas que sequer pensaram nesse tipo de problemática, mas que, ao defender o conceito de representação simplesmente como mito fundador, negligenciam esse tipo de problematização que eu ofereço de maneira preliminar aqui.

A LINGUAGEM NA POSSIBILIDADE DO DIÁLOGO, MAS ENTRE OS EXCLUÍDOS

Aqui me detenho também em um outro aspecto peculiar, que é o conceito de harmonia. Como dissemos nos capítulos 1 e 2, esse conceito criou a imagem de negro passivo no Brasil. Longe de seguir uma linha de ruptura, nos interessa dialogar com o Ocidente, desconstruindo a falsa imagem civilizatória de igualdade do liberalismo brancocêntrico que ele nos impõe.

Por isso, em primeiro lugar, não se trata de não querer dialogar com o Ocidente. Mas jamais esquecer a colonialidade ainda imposta aos nossos corpos. Em segundo lugar, Nancy Fraser (2007) e Gabriela Veronelli (2016) fazem crítica à visão europeia advinda de Habermas, de comunicação harmônica entre os dois mundos, de colonizadores e colonizados, para superar as diferenças. Gabriela Veronelli, em especial, elege a linguagem, enquanto a primeira a visão de harmonia territorial.

Por isso, Veronelli (2016) elege a possibilidade de a linguagem atuar como mecanismo de decolonização e comunicação dialógica entre os oprimidos. Isso me parece interessante à medida que dialoga, sem inventar a roda, com diversos conceitos anteriores, como aquele de Kimberlé Crenshaw (1991), que é pioneiro e vem anterior às ideias de Veronelli em relação à linguagem decolonial, que é o conceito de interseccionalidade.

O DECOLONIAL COMO CRÍTICO AO DECOLONIAL

É complexo afirmar o preceito de uma decolonialidade sem pensar o papel da linguagem. Por isso, não pode deixar de existir um esvaziamento profundo das questões simbólicas da colonialidade, e sobretudo quando falamos de raça, sem pensar as amarras da linguagem. Com isso, usamos todo um aparato das chamadas teorias críticas, buscando examinar a importância de pensar a linguagem como lugar de disputa dos poderes, mas sobretudo de reafirmação dele.

O primeiro capítulo detalha um pouco, pensando alguns pesquisadores brasileiros, o sentido de pensar decolonialidade a partir da raça. Aqui buscamos provocar os casos isolados onde vemos esse esforço, mas não necessariamente numa dada organicidade decolonial. Ou nas chamadas teorias críticas, que são bastante diversas, ou simplesmente entre estudiosos da linguagem que se identificam com a pedagogia crítica ou com a linguística aplicada crítica. Mas,

em todo o caso, entendemos que a teoria produz, para ela, sua própria crítica. Isso porque a teoria é feita, não de uma posição hegemônica, mas de várias posições, que se organizam e se estabelecem sempre se complementando.

PRÁXIS COMO LUTA DOS PRÓPRIOS NEGROS BRASILEIROS

Se a práxis é um conceito, e também discurso, quero localizar aqui o que entendo por práxis. Relembrando Moura (2014) e Azevedo (1987), não posso negligenciar 388 anos de práxis da luta do povo negro durante o tráfico negreiro e trabalho escravo.

A práxis aqui passa, portanto, por uma revisão. Ganha sentido a luta dos próprios negros a partir de sua experiência, e respeitando sua heterogeneidade. Se recuperarmos a heterogeneidade de luta entre guerrilhas, quilombos e movimentos pró-independência, que levaram à abolição da escravatura como final de um episódio de prejuízos ao império, teremos:

a) Movimentos pró-independência, em que negros dialogavam com os brancos por um projeto de independência, em que o negro atuaria para libertar o negro. Nesse caso, de maneira estratégica, se aliar aos brancos pró-independência era uma forma de começar a se desvencilhar das amarras coloniais, visando a liberdade do corpo negropor meio da liberdade de um espaço de nação, em que a abolição seria o próximo passo;

b) Guerrilhas, como meio termo entre a atuação urbana e o próprio movimento de resistência dos quilombos, em que a violência era um ato de heroísmo contra toda forma de barbárie colonial;

c) Quilombos, como a grande constituição política contra a escravidão, gerando comunidades afro-brasileiras autônomas, com códigos e atuações políticas em torno de afrocentricidade, fazendo perdurar por séculos uma linguagem negra combativa.

Assim, identificamos que há uma práxis decolonial na própria luta dos negros brasileiros, muitas vezes não reconhecida.

POR QUE FALAR AO PÓS-MODERNO?

Com o grande ciclo migratório retornando (porque ele não começou agora), os documentos dos grandes blocos, a pressão dos movimentos sociais, os partidos da esquerda reformista europeia e os próprios governos de direita inauguraram um grande sentimento multicultural, como se a cultura fosse apenas objeto, enquanto trânsito e transição, dessa época da humanidade.

Isso tem sido chamado de movimento pós-moderno. Stuart Hall (2009), em seus escritos, mostrou bem conhecer a limitação desse movimento. Ramon Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, entre outros teóricos atuais, continuam levantando a crítica que trago aos pós-modernos aqui. Qual a sua limitação?

Falar ao pós-moderno exige, antes de tudo, poder falar. A grande fala latino-americana, seja ela o portunhol da fronteira, o guarani falado em contextos íntimos no Paraguai ou o pretoguês no Brasil, é ignorada e silenciada constantemente, inclusive por quem teoriza de maneira pós-moderna. Da direita à esquerda.

Portanto, a interculturalidade (que se difere, não só na composição morfológica, mas também em sua existência discursiva, de multiculturalidade e multiculturalismo) sempre existiu entre nós. Não apenas pela relação intercultural das comunidades originárias da Américas, mas pela própria noção de como essas comunidades viam o mundo, muito diferente da forma não-civilizada do europeu.

A existência de uma interculturalidade na Europa e Estados Unidos pós-nova crise migratória deve acender o debate de qual o limite do discurso progressista europeu e estadunidense. Isso porque o Europeu e o estadunidense aparentam pensar que estão “inventando a roda”. Não apenas se pensam inovadores enquanto defensores de uma multiculturalidade como escrevem verdadeiros tratados agindo como salvadores da devastação que foi a modernidade europeia.

Falar ao pós-moderno me parece, como desejo analisar aqui rapidamente, uma forma de encarnar a corporeidade do discurso decolonial. É preciso pensar que modelos modernos invocam não somente a sua existência em termo de sua perversidade, mas seu antídoto igualmente perverso, mas necessário. A difusão de um globalitarismo perverso, pensando aqui nas palavras do geógrafo negro brasileiro Milton Santos, deve nos fazer recriar e ultrapassar os limites do moderno e do pós-moderno, sem sair pelas portas do fundo da modernidade.[36] Não se trata de negar ou ignorar, mas de utilizar suas próprias correntes para seu próprio fim.

Por isso, enquanto os direitos humanos já chegam a uma crise, em termos de

seu próprio discurso no mundo ocidental, os negros sequer experimentamos o senso de humanidade e ainda temos que negociar a todo momento para não continuarmos sobre nossos corpos o sentido de animalidade.

Nos idos da leitura sofisticada antimoderna de Bruno Latour, na retórica que ignora as complexidades dos povos colonizados de Habermas ou nos documentos neoliberais e pós-modernos do multiculturalismo governamental ecoam coisas parecidas: a ignorância da heterogeneidade dos não brancos é uma gramática da dominação do branco no mundo.

Foi exatamente isso que causou uma discussão de altíssimo nível entre mim e uma pesquisadora negra que defendia a teoria crítica durante uma edição do Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros. Quando a questionei sobre a teoria crítica, ela me questionou a possibilidade de o pensamento decolonial estar na moda. Em minha resposta a ela apenas disse que o que penso de movimento decolonial não se limita apenas ao conceito. Portanto, estou nomeando, ainda que *sui generis* movimentos de resistência como decoloniais (como aquilo que alguns africanos têm chamado de anticoloniais, ou que os europeus chamaram de pós-coloniais), pensando que esses movimentos dedicam, com suas heterogeneidades, sua luta pela descolonialidade. Mas também reconheço que há autores que utilizam e se tornam verdadeiros pais do conceito.

Penso que da mesma forma que hoje contextualizamos o pensamento europeu em termos das grandes narrativas do marxismo, do liberalismo ou da psicanálise, devemos propor esse mesmo formato às teorias pós-modernas. Isso constitui uma tentativa de descolonialidade do pensamento epistêmico entre nós.

UMA ÁFRICA DESINVENTADA NO DISCURSO

Kwame Anthony Appiah (1997) tem chamado bastante atenção sobre os problemas seguidos pelo pan-africanismo norte-americano em termos de reprodução do pensamento racialista desde o século XIX. Trata-se do problema da invenção da África no discurso.

A visão romantizada da África é cruel, porque foi através desse discurso que ela foi explorada. A reprodução de uma África como um lugar que merece a chancela, a partir do ocidente, da autodeterminação, apenas ignora comunidades que foram, desde sempre, automotivadas e autodeterminadas. Trata-se da mesma visão muitas vezes reproduzida entre brancos e negros no próprio Brasil, que

teoriza e idealiza sempre a África, ora como ponto de partida e como lugar de mágoas, ora como lugar que remete a uma identidade negativa.

Basta ver as campanhas de caridade, os apelos midiáticos, tanto na imprensa fantástica, nos *reality shows* quanto na publicidade oficial e extraoficial. Todas elas mostram um discurso salvacionista que continua, mesmo entre os negros, como medida de salvar o outro como se esse outro fosse um oco discursivo. É isso que estamos criticando aqui o tempo inteiro ao dizer que o decolonial é um espírito de resistência que não é invocado de fora para dentro, mas de dentro para dentro (olhando e se utilizando do que for proveitoso de fora), ao se pensar e repensar o fora. Estamos falando que os próprios povos colonizados conhecem – e bem – o jogo da identidade e diferença.

Não é nenhuma novidade para os povos em resistência esse jogo discursivo. Aliás, todas as vezes que isso é teorizado, esses povos multiétnicos e plurinacionais, que muitas vezes sequer levam em conta o conceito de nação, são levados em conta.

Nesse ínterim, é preciso ser vigilante para desinventar esse sentido de África constantemente no discurso, no sentido de que a África pertence aos muitos povos que aocupam, que fizeram usufruto e fazem daquele lugar – e cujas nomenclaturas não fazem tanto sentido quanto para nós – em diáspora.

CAPÍTULO 5

ALGUNS TRECHOS DA HISTÓRIA BRASILEIRA POR UMA LENTE RACIOLINGUÍSTICA

Quando decidi nomear este capítulo de “Alguns trechos da história brasileira por uma lente raciolinguística”, escolhi um termo cunhado e difundido pelos linguistas Nelson Flores e Jonathan Rosa (2017), nos Estados Unidos, que tem cada vez mais sido usado para definir como as políticas governamentais criam amarras institucionais para sustentar o racismo.

Em outras palavras, o artigo dos dois, “Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective”, tem sido muito difundido nos Estados Unidos para analisar os percursos de dificuldade que as políticas governamentais criam para as pessoas não brancas. No contexto dos Estados Unidos, os imigrantes, os negros e indígenas. No caso do Brasil, os negros e indígenas.

Neste capítulo, portanto, pretendo traçar alguns paralelos com trechos da história brasileira em que raça e linguagem foram objeto da dominação colonial.

A POLÍTICA DE LÍNGUAS NO BRASIL: PARA OS BRANCOS E PELOS BRANCOS

O ensino de línguas, vernácula e estrangeira, tem séculos de história de branqueamento cultural e social no país. A própria ideia de língua portuguesa, como já dissemos, tem origem colonial. No entanto, nada disso se deu sem políticas oficiais. Vidotti (2016), por exemplo, afirma que durante os séculos de colonização o ensino de línguas esteve diretamente atrelado aos seminários e ministrados pelo clero:

> No período colonial (1500-1822), temos no Brasil o ensino de línguas nos Seminários (instrução dos filhos brancos dos colonos e da catequese dos índios), iniciativas privadas, até a oficialização do ensino de línguas estrangeiras em 1809. No século XIX o Estado fixou políticas educacionais para as línguas clássicas (grego e latim), língua portuguesa como L1 e línguas estrangeiras. Essas políticas se estenderam pelo século

> XX, período que testemunhou a ascensão de algumas línguas e o declínio de outras no âmbito das políticas de ensino (VIDOTTI, 2016, online).

Assim, segundo a autora, a instrução dada aos índios tinha uma relação bastante próxima ao interesse de dominação. No entanto, a partir da era pombalina a política de línguas ganha um novo componente. Quase um século depois da invasão e povoamento invasivo do território brasileiro, índios e portugueses não falavam português como principal língua de comunicação em solo brasileiro, mas a língua geral. Wolf Dietrich (2014) nos explica que Língua Geral era uma língua de origem Tupinambá, que passou a ser utilizada pelos brancos europeus para poderem dialogar com os povos indígenas.[37] Isso causou um grande problema, levando inclusive o Estado português a implantar uma política formal de impedimento do uso da Língua Geral como língua de comunicação. Isso levou também ao julgamento de jesuítas por educarem os indígenas na Língua Geral (como lembra TROUCHE, 2001). No entanto, mesmo sendo a Língua Geral a língua da interação,

> durante o período colonial, antes e depois da expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, o grego e o latim eram as disciplinas dominantes. Outras, incluindo o vernáculo, história e geografia, eram normalmente ensinadas através das línguas clássicas, nos exercícios de tradução e nos comentários dos autores lidos (LEFFA, 1999, p.3).

Ou seja, ao passo que a Língua Geral era eliminada, grego e latim passaram a ganhar importância. Portugal lançou em 1757 a lei que tinha como objetivo regulamentar as ações de colonização do Brasil por meio da língua. Assim, o documento, que tem como título “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”, tratou de impor uma dura perseguição à Língua Geral, como se vê a seguir em um trecho dele:

> Sempre foi máxima **inalteravelmente praticada** em todas as Nações, que **conquistaram** novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para **desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes**; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, **que os conquistou**, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações **polidas** do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou **tanto pelo contrário**, que só

> cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da **Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica**, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será **um dos principais cuidados dos Diretores**, estabelecer nas suas respectivas Povoações **o uso da Língua Portuguesa**, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, **usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral**; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado (Grifos meus).[38]

Este trecho, que marquei com grifos, tem partes importantes para nossa análise. Em primeiro lugar, o documento admite que a dominação através da língua é a lógica comum do sistema jurídico do colonialismo no mundo ocidental. Admite a própria constituição do linguicídio[39] que pratica. Em segundo lugar, o uso repetido de "conquista" em lugar de "invasão", que permanece até hoje entre nós. Em terceiro lugar, a oposição entre o que é europeu e branco (como "polido") com o que é indígena e brasileiro (como língua "verdadeiramente abominável, e diabólica").

Não deixa de chamar atenção também a forma como o texto marca a Língua Portuguesa com status de estrangeira, ao dizer que os diretores não deveriam consentir de maneira alguma o uso das "línguas próprias das Nações, ou da chamada geral".

Esse documento é histórico porque marca, num mesmo momento, o ensino de línguas no Brasil e a oficialização da Língua Portuguesa como objeto de dominação e horror para as pessoas não brancas em solo brasileiro. Como Vidotti (2012) nos recorda, o ensino de línguas já ocorria, mas sob a tutela dos jesuítas, e sem intervenção mais formal do Estado português. Esse status passa a mudar quando a política desse Estado passa a ser a de extermínio linguístico, ou de linguicídio das línguas indígenas.

A presença do ensino de línguas na colônia só vai ganhar uma conotação mais "nacional" (termo que aqui vai imbuído do seu sentido europeu, idealista e romântico) depois da chegada da Família Real, em 1808. Foi em 1809 que, sob a

decisão nº 29, as primeiras cadeiras[40] de ensino de inglês e francês são criadas e, a partir dessa visão de língua estrangeira, surge o ensino formal de língua portuguesa como língua materna.[41]

No entanto, é preciso notar que essa decisão vem depois do interesse da Coroa Portuguesa de implantar os primeiros cursos de Medicina e Direito no país. Ou seja, os brancos, filhos das famílias colonas, não precisariam mais viajar até a Europa para cursar esses cursos e poderiam estudar aqui mesmo.

Contudo, mesmo com essas políticas, a visão de língua vai se reproduzir na visão de dominação que vimos em séculos de dominação europeia, distribuída no trecho do documento que citamos anteriormente. Por isso:

> O ensino das línguas modernas durante o império parecia sofrer de dois graves problemas: falta de metodologia adequada e sérios problemas de administração. A metodologia para o ensino das chamadas línguas vivas era a mesma das línguas mortas: **tradução de textos e análise gramatical** (LEFFA, 1999, p. 4, grifos meus).

Essa visão provinciana e racista de análise gramatical, vista no documento que dá origem, a meu ver, à política colonialista de dominação através da língua no país, o "Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão"¸ permanece ao implicar a necessidade de estudo de análise gramatical de uma língua de invasores, sendo ela também invasora. A visão das línguas indígenas como bárbaras se mantém e até hoje é reproduzida como política da educação indígena (como analisa MENEZES E SOUZA, 2004).

Como quero discutir aqui, o ensino de línguas estrangeiras no país tem relação direta com uma política racista de implantação de cursos de elite no país, que é o caso de Direito e Medicina. Como Leffa (1999) analisa, mesmo com a diminuição gradativa do conteúdo do ensino de línguas no Brasil desde o fim do Império, o inglês e alemão continuam exclusivamente como línguas adotadas:

> Durante a república, embora partindo de um ímpeto inicial bastante expressivo, principalmente com a reforma de Fernando Lobo em 1892, nota-se uma redução ainda mais acelerada na carga horária semanal dedicada ao ensino das línguas. Assim para 76 horas semanais/anuais em 1892, chega-se em 1925, a 29 horas, o que é menos da metade. O ensino do grego desaparece, o italiano não é oferecido ou torna-se facultativo e o **inglês e alemão passam a ser oferecidos de modo exclusivo** (LEFFA,

1999, p.6, grifos meus).

Expresso aqui a relação dileta que o inglês, e o próprio bojo do projeto expansionista do imperialismo, passam a ocupar na mentalidade elitista brasileira a partir daquele momento.

Porém, é somente no século XX, com a Era Vargas, que as reformas Francisco de Campos e Gustavo Capanema vão adotar línguas estrangeiras como línguas a serem implantadas no ensino regular das escolas públicas.

Paradoxalmente, aqui temos dois projetos de elite. Um colonial – e sob o guarda-chuva colonial –, que adotava a língua como método de dominação de um povo. E um projeto nacionalista, que visava o aprendizado da língua estrangeira como forma de fortalecimento do país enquanto nação.

É sob a Era Vargas que surgem os primeiros livros didáticos autorizados pelo Estado, cujos conteúdos difundidos reproduzem arquétipos racistas, como nos mostra Paiva (2007), ao descrever o livro *A gramática da l*ínguа *inglesa*, de 1940:

> **Apesar de não haver mais escravidão no Brasil em 1940**, o livro não parece ter sofrido a revisão merecida e algumas frases remetem ao contexto do século 19, com referências a escravidão ou ao preconceito contra os negros como nos exemplos: “A minha prima vendeu seu escravo.” para ser vertida para o inglês, ou “That negress has very good teeth” [Aquela negra tem ótimos dentes] e “A European is generally more civilizedthan an African” [Um europeu é normalmente mais civilizado do que um africano) para serem traduzidas para o português (PAIVA, 2009, p.5).

Como se pode notar, e como minha pesquisa tenta demonstrar desde 2014, o ensino de línguas atua como um regulador de quem deve receber instrução formal no ensino de línguas no país. Por isso, ao nomear essa seção como “A Política de línguas no Brasil: para os brancos e pelos brancos” trago o debate: quem tem direito a ser reconhecido como legítimo falante de uma língua no Brasil?

A LÍNGUA INGLESA E O PRIVILÉGIO BRANCO

O ensino de língua inglesa no Brasil permanece, desde 1909, como uma forma de fazer a manutenção do privilégio branco no país. Como vimos em Leffa

(1999), a presença do inglês nunca teve redução e sempre teve como foco um projeto de adequação ao capitalismo moderno, num primeiro momento, e, num outro, à globalização selvagem.

No caso da difusão principal do ensino, entendo ter sido a Era Vargas fundamental para sua inclusão na escola. Porém, a LDB de 1961, de maneira equivocada, retira a obrigatoriedade da oferta de ensino de inglês pelos conselhos estaduais de educação. Ratificada pelo decreto durante a ditadura militar, a não oferta cria, para mim, um mecanismo muito suspeito. Isso porque foi a partir dali que passaram a se difundir por todo o país os cursos privados de idiomas, em que só a classe média branca e os ricos podiam frequentar, como trazem Machado e Campos (2007):

> **Paradoxalmente,** o prestígio da língua inglesa aumenta a partir do momento em que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 1961 retirava a obrigatoriedade do ensino de LE [língua estrangeira] no ensino médio (atual ensino básico) e no ensino secundário (atual ensino médio), e deixava a cargo dos estados a opção pela sua inclusão nos currículos, como consta abaixo (MACHADO et al., 2007, online, grifo meu).

Entendo, como o autor, que há algo de suspeito quando o prestígio do inglês aumenta no mesmo momento em que a desaparece a obrigatoriedade do ensino de língua estrangeira no ensino médio. Porém, ao contrário do autor, vejo uma questão racializante nesse problema. A forma como o Estado brasileiro, durante a ditadura, precariza o ensino (como lembrei em NASCIMENTO, 2017) tem a ver com a priorização de uma classe e raça e subalternização das outras. No nosso caso, as pessoas negras, que naquele momento começam, aos poucos, a frequentar as escolas públicas, não teriam acesso ao inglês como língua estrangeira.

Portanto, entendo essa ser a marca definidora de um capital simbólico de status priorizado para uma classe média branca. O próprio inglês, introduzido aqui como parte do projeto neoliberal da ditadura militar, é uma amostra da variante falada pelos norte-americanos de origem europeia, como vemos a seguir nas palavras da sociolinguista negra norte-americana Geneva Smitherman:

> A linguagem passa a ser crítica ao falarmos sobre a educação de um povo porque isso representa a teoria da realidade desse povo. Isso ajuda a explicar, interpretar, construir e reproduzir essa realidade. A relação confusa entre linguagem e poder é uma lente potente que nos ajuda a analisar as línguas e sociedades na história humana. Por exemplo, a língua

> inglesa já foi considerada bárbara e em necessidade de se “purificar” e “regularizar” já que era vista como “dialeto da tribo”. Esse estado de coisas existiu porque a Inglaterra estava lutando para ser o que é em face do poder e prestígio da linguagem dos romanos, aqueles que durante séculos regularam o mundo ocidental. Além disso, a versão estadunidense do não logrou prestígio até a emergência dos Estados Unidos como super potência depois das duas grandes guerras. A partir desse ponto de vantagem, é importante notar que a variedade ou dialeto do inglês dos Estados Unidos que se tornou dialeto do poder não foi aquele falado pela classe trabalhadora branca, mas aqueles de classe média, macho e pálido (SMITHERMAN, 1998, p. 100, adaptado).

Ou seja, o inglês difundido no Brasil é aquele normalmente falado pelas classes médias estadunidenses e amplamente reproduzido nas redes de TV e séries.

A RAÇA COMO CENTRO DA PERSPECTIVA DE DOMINAÇÃO LINGUÍSTICA

Portanto, nos alongamos até aqui para apresentar uma revisão da história brasileira por esses exemplos finitos que mostram, de maneira a se neutralizar e se desresponsabilizar, as marcas de racialização das práticas linguísticas no país.

Ao introduzirem o conceito de Raciolinguística para pensar o contexto de racialização nos Estados Unidos, os autores Jonathan Rosa e Nelson Flores anunciam que:

> As ideologias raciolinguísticas desempenharam um papel integral na mudança epistemológica ao posicionar populações não europeias como sub-humanos mais do que humanos menos evoluídos. Enquanto nos primeiros anos da colonização europeia as línguas indígenas, em contextos como as Américas e a África, foram descritas em termos animalescos como uma forma de negar à população indígena sua humanidade, essa epistemologia colonial reconfigurada separou populações europeias e não-europeias em comunidades delimitadas com visões de mundo únicas e europeus sendo visto no topo da escala evolutiva do desenvolvimento humano (ROSA e FLORES, 2017, p.4, tradução minha)

Ou seja, a visão de língua é, portanto, disciplinada por ideologias raciolinguísticas, em que as línguas são vistas como espaços de purificação e limpeza do projeto colonial.

Por isso, como tento fazer neste capítulo, é necessário retornar aos aspectos históricos e analisar em que medida eles foram usados para favorecer e conceder privilégio aos brancos. A postura de analisar essa história de racialização através da língua também vem sendo chamada pelos autores de perspectiva racionalinguística, pois, para eles:

> Uma perspectiva raciolinguística busca compreender a interação entre linguagem e raça dentro da produção histórica da governabilidade do Estado-nação / colônia e os modos pelos quais as distinções coloniais dentro e entre fronteiras de estados-nação continuam a moldar formações linguísticas e raciais contemporâneas (Rosa e Flores, 2017, p.3, tradução minha).

Nesse caso, é preciso racializar também os sujeitos que dotam de privilégio. Não é possível não olhar a história sob um olhar de suspeição, em que podemos destacar os vários aspectos coloniais que buscaram conceder formas de privilégio aos brancos enquanto os negros eram animalizados. Termino este capítulo com as palavras de Glória Anzaldúa:

> Assim, se você quer mesmo me ferir, fale mal da minha língua. A identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne – eu sou minha língua. Eu não posso ter orgulho de mim mesma até que possa ter orgulho da minha língua. Até que eu possa aceitar como legítimas o espanhol chicano texano, o Tex-Mex e todas as outras línguas que falo, eu não posso aceitar a minha própria legitimidade. Até que eu esteja livre para escrever de maneira bilíngue e permutar idiomas sem ter sempre que traduzir, enquanto eu ainda tiver que falar inglês ou espanhol quando preferiria falar Spanglish, e enquanto eu tiver que me acomodar aos falantes de inglês ao invés de eles se acomodarem a mim, minha língua será ilegítima (PINTO et al, 2009, p.312).

CAPÍTULO 6

O QUE FAZER? POR UMA OUTRA PERSPECTIVA RACIOLINGUÍSTICA

Quando comecei a escrever este livro, ainda em 2017, fiz um primeiro capítulo para esboçar de maneira geral com quais ideias trabalharia. Escolhi uma tipologia mais próxima do ensaio (para me afastar da escrita acadêmica convencional) e mencionei de maneira teórica, sem especificar, alguns pontos que exploraria nos capítulos seguintes.

A ideia de língua, portanto, para mim, foi colocada como filha do epistemicídio ocidental. Sendo assim, a colonialidade não só geriu o epistemicídio, mas possibilitou que ele desse cria ao linguicídio. Não por acaso, me adverte o linguista negro Lynn Mário Trindade Meneses e Souza,[42] os colonizadores, ao chegar nos territórios originários dos incas, astecas e maias (e demais povos) deram conta de queimar qualquer interação que se parecesse com língua daquele povo. Analisei ainda que a negação da raça é um produto que passa, variável e invariavelmente, pela língua, quando o negro é obrigado a se negar, ao menos discursivamente. Passei ainda, de maneira bem rápida, pela sofisticação do discurso que vem sendo alimentada desde os seguidores de Foucault e Derrida, que tem sido a negação do real e a suposição de que tudo é discurso e a relação disso com a negação do racismo. Finalizei o primeiro capítulo com as palavras de paráfrase (do meu próprio discurso de criança) que comecei este livro. Esta língua e esta raça não são minhas, mas agora eu as uso para a luta.

Esta língua ou essa raça são imposições que coloco em paralelo neste trabalho. Ora, a ideia de raça, retornando a Achille Mbembe (2014) e passeando pela floresta de historicidade de Clóvis Moura (2014) e Célia Maria Marinho de Azevedo (1987), é uma criação do homem branco, e não do negro. Mas é precisamente ela, que foi imposta ao meu corpo, que utilizarei como armadura da resistência.

Sobre a linguagem, gosto bastante de analisar a sua condição epistêmica a partir de um artigo de Moita Lopes (1994), em que a analisa como condição e solução. “A linguagem possibilita a construção do mundo social e é a condição para que ele exista” (MOITA LOPES, 1994, p.331). Ou seja, quando nascemos há

um mundo com condições raciais e socioeconômicas imposto aos nossos corpos (condição), mas é possível quebrar esse estado de coisas ao agir no mundo através da linguagem (solução) sendo, assim, possível construir o mundo ao nosso redor.

Embora o próprio Moita Lopes não estivesse pensando nas questões raciolinguísticas, introduzo aqui esse pensamento, retornando a Rosa e Flores (2017) para refletir que, quando eles tratam da perspectiva raciolinguística nos Estados Unidos, estão pensando que o Estado sempre racializou por meio da linguagem, e é preciso adquirir uma outra lógica raciolinguística, a que tenha uma agenda de inclusão.

O QUE FAZER COM O PROBLEMA DA RAÇA?

A concepção de raça é um problema dos brancos, mas a forma de agir no mundo em resistência a esse conceito é um dever de todos os negros, ainda que não devamos, do ponto de vista ontológico, confundir o negro com a animalidade da luta e da resistência. É dever no sentido de continuar existindo, e os negros têm agido no mundo, em suas estratégias, para fazer isso.

É preciso, portanto, que a ontologia esteja acima das falsas epistemologias, que radicalizam um pensamento único supostamente científico. Assim, como disse Djamila Ribeiro,[43]é preciso racializar a branquitude. Se a raça é um problema dos brancos, é preciso racializar os brancos. Como mostrou Alcoff (2015), a branquitude é um conceito móvel que apaga seus rastros de responsabilidade no mundo. É necessário, assim, sempre particularizar os brancos em seu discurso totalizante.

Não podemos cometer o erro crucial de achar que o caminho é a desracialização de uma humanidade que nunca nos foi dada. A branquitude só conseguirá se ver no seu próprio espelho quando racializada. Esse discurso, que vem sendo reproduzido através de frases como “não sou racista porque eu não vejo cor de ninguém”, ou então “para que falar de raça? Todos somos humanos”, como reação à luta dos negros.

Não racializar é evitar o desnudamento dessa identidade branca enquanto identidade. É preciso sempre indicar quais variantes do mundo têm os brancos como principais personagens. Se a língua real falada no Brasil é afro-brasileira, como mostramos, a idealização de língua na boca dos setores mais letrados é uma

marca da identidade de branquitude brasileira, que, ao se enxergar, procura se afastar de extratos mais racializados (por ela) da sociedade, ainda que não consiga.[44]

Racializar, portanto, não é praticar racismo reverso (o que é uma improbabilidade histórica). Ao contrário, é uma forma de alertar sempre ao sujeito branco que ele não é universal. É um modelo de desnudar o discurso da branquitude enquanto poder e dizer ao próprio branco que eles não são todos iguais e, entre eles, a proximidade com os povos colonizados mais racializados pode gerar represálias. É ser transmoderno sem sair pelas portas do fundo da modernidade.

Em adendo, racializar é desinventar um mundo que desmotiva e esvazia a luta negra, ao mostrar sempre às pessoas brancas que elas criam um mundo intangível e supostamente imutável ao redor delas. É, nesse caso, perguntar a elas se elas conversam entre elas sobre racismo em uma dada festa onde os únicos negros são os trabalhadores.

UMA CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA, PELOS NEGROS

Passamos por um raro momento da humanidade em que o neoliberalismo, ao entrar em decomposição, transforma os corpos em condições que, durante toda a história, foram submetidas aos corpos negros. Por isso, trata-se aqui também de falar da imensa onda afrocentrada que tem se espalhado pelo mundo ocidental – e pelo Brasil, neste momento. Durante muito tempo, a ideia de conscientização era quase um evangelho pregado pelas esquerdas europeias e norte-americanas aos povos antes sob a tutela do colonialismo.

O pan-africanismo, como remonta em sua obra Appiah (1997), teve problemas iniciais no sentido de circunscrever uma idealização da África, muitas vezes próxima do próprio racialismo hegemônico no século XIX. Muita gente nos dias atuais diz que estamos passando por uma nova etapa do pan-africanismo, no que eu concordo. Porém, não é o mesmo pan-africanismo.

Em minha visão, o pan-africanismo atual lida com uma linguagem que não se preocupa em reescrever a história da África. Ao contrário, como são muitos pan-africanismos (no Brasil, por exemplo, dos movimentos de rede aos movimentos de rua até parece existir um abismo), o movimento da diáspora parece ter entendido que nosso dever é reescrever a história do “novo mundo” enfrentando o

conceito de raça como fantasia política.

Em geral, essa visão vem sendo alicerçada por uma postura autônoma do negro militante que, ao passo em que se integra a esse "novo mundo", faz um retorno simbólico a si mesmo. Isso implica também nos problemas de não valorizar, por tantas vezes, a própria história dessa resistência. A posição heterogênea desse sentimento afrocentrado parece poder afirmar que as contradições entre os negros só fortalecem os rastros de luta desses povos negros.

Por isso, num momento único da humanidade, em que retornamos aos riscos da autodeterminação e autonomia (como conceitos criados por essa ideia de conscientização europeia, de onde veio a ideia de cidadania global), estamos sob teste.

Não é possível mensurar aonde a crítica negra nos levará. Seria desumanizante romantizá-la ou abnegá-la. É preciso, no entanto, aproveitar para valorizar a heterogeneidade do discurso negro nesses tempos em que valorizamos tanto uma não essencialização ao passo que lutamos a partir de uma essencialidade estratégica. De marxistas africanos e diaspóricos aos pan-africanistas que estão rediscutindo a existência de uma África no nosso pensamento.

É, portanto, um jogo da linguagem atuando numa espécie de essencialismo estratégico (SPIVAK, 1987), em que os negros pavimentam estrategicamente se reafirmando enquanto recriam sua identidade, fazendo crítica ao essencialismo racial imposto pela branquitude.

Movimentos similares podem ser visto nos coletivos negros universitários, nos grupos de Facebook com milhares de pessoas (por exemplo, o BYCV, Quilomboche, Afrodengo, entre outros) ou nas festas de exaltação estética (Batekoo, Amen etc.). Esses movimentos também dialogam com seus correspondentes nos Estados Unidos, como o Black Lives Matter, mas possuem, em cada país, suas formas de disciplinaridade.

POR UMA OUTRA PERSPECTIVA RACIOLINGUÍSTICA

Como mostramos até aqui, o Estado e o mercado têm praticado, de maneira institucional, em suas diversas formas e matizes, o racismo. Para Angela Davis, por exemplo, em *Are prisons obsolete* (2003), o racismo estrutural se justifica pelas correntes que parecem invisíveis ao conjunto da sociedade, porque suas marcas de responsabilização foram apagadas.

Assinalar outra perspectiva raciolinguística é tratar, como fazem Rosa e Flores (2017), de racializar as práticas linguísticas que servem para implementar políticas de exclusão. No caso deles, a intensa política desigual imigratória; em nosso caso, um colonialismo secular que apaga suas próprias marcas enquanto continua desumanizando e animalizando os corpos negros no país.

Dessa forma, lembrando Aimé-Cesaire (1972), o racismo cria suas marcas também na branquitude. Um Hitler, um Trump ou um Bolsonaro não nascem à toa. Antes do fascismo, o racismo é a condição estruturante que permite que, nessas sociedades, tanto o colonizador quanto o colonizado enfrentem os fantasmas da raça criados pelo colonizador. A ideia de raça enquanto fantasia política permite entender melhor esse contexto, porque possibilita entender a amplitude do debate de desumanização.

A visão de Fanon, inscrita sob as duras palavras "o negro não é um homem" (FANON, 2008, p. 26) se transforma em um testemunho pós-colonial, decolonial e anticolonial de que a desumanização produz, entre nós, um submundo de horrores, que o próprio Fanon analisa como sombrio.

No entanto, o neoliberalismo, como menciona Mbembe (2014), parece recolocar a visão de mundo dos brancos sob a égide da crise que eles próprios criaram.

O papel das línguas, e de quem as discute, é reconfigurar o papel epistemológico da crítica ao racismo, buscando não apenas fazer concessão através do discurso, mas avançar a partir dele. Combater o racismo não será possível sem racializar a branquitude enquanto fenômeno que, ao entrar em crise, junto com o próprio neoliberalismo e o capitalismo financeiro, promove uma verdadeira promoção de si ao aprofundar o genocídio, o epistemicídio e o linguicídio (ALCOFF, 2015).

A perspectiva raciolinguística pela qual aqui opero é aquela que transracializa a moral racializante, e produz uma educação em que "Exu" esteja nas escolas (para fazer menção ao último disco de Elza Soares),[45] cujo trecho diz o seguinte:

> Estou vivendo como um mero mortal profissional
> Percebendo que às vezes não dá pra ser didático
> Tendo que quebrar o tabu e os costumes frágeis das crenças limitantes
> Mesmo pisando firme em chão de giz
> De dentro pra fora da escola é fácil aderir a uma ética e uma ótica
> Presa em uma enciclopédia de ilusões bem selecionadas

E contadas só por quem vence
Pois acredito que até o próprio Cristo era
um pouco mais crítico em relação a tudo isso
E o que as crianças estão pensando?
Quais são os recados que as baleias têm para dar a nós
Seres humanos, antes que o mar vire uma gosma?
Cuide bem do seu Tcheru
Na aula de hoje veremos Exu
Voando em tsuru
Entre a boca de quem assopra e o nariz de quem recebe o tsunu As escolas se transformaram em centros ecumênicos
Exu te ama e ele também está com fome
Porque as merendas foram desviadas novamente
Num país laico
temos a imagem de César na cédula e um "Deus seja louvado"
As bancadas e os lacaios do Estado
Se Jesus Cristo tivesse morrido nos dias de hoje com ética
Em toda casa, ao invés de uma cruz, teria uma cadeira elétrica

As referências da música parecem apontar para a necessidade de não se esconder por trás dos discursos humanistas que nos negam a humanidade. As referências de luta são criadas na própria transgressão do direito de viver e da negação do direito de luto.

A educação deverá mais do que ser reflexiva. Deverá, assim, conduzir a uma visão que torne a ontologia do sujeito como o seu encontro entre sua identidade e o mundo ao seu redor, que lhe racializa e lhe concede direitos ao passo que ele age no mundo. O sujeito negro será aquele que, por causa das marcas em seu calo, saberá, portanto, compreender ao seu tempo quais armas deverá usar através da linguagem, ao passo em que, como nos diz Veronelli (2016), usa a linguagem para uma perspectiva dialógica decolonial.

1 Chamamos de diacronia, baseados em Saussure (1961), a aná-lise da língua sob uma perspectiva histórica (exemplo disso é a história de mudança de uma língua, como é o caso da mudança do português europeu para o português brasileiro).

2 Para Saussure (1961) a análise da língua podia ser feita não apenas pelo seu aspecto diacrônico (da história dessa língua), mas do status atual da língua (ou seja, das diversas manifestações dessa língua num determinado tempo presente).

3 A ideia de *comunidade imaginada* em Anderson (1991) é baseada na produção das identidades nacionais no projeto europeu de modernidade, em que os países, para produzir sua dominação, precisaram, primeiramente, produzir suas próprias identidades nacionais num processo que o teórico Karl Marx chamava de idealismo, ou seja, a idealização das identidades nacionais.

4 A sociolinguística é uma área da Linguística que estuda como as pessoas de fato falam.

5 Alguns dos pontos aqui destacados são produto de horas e horas de e-mails trocados, muitas vezes com profundas e respeitosas discordâncias, entre mim e o Prof. Dr. Marcos Bagno.

6 Veja mais em:<https://noticias.r7.com/brasil/analfabetismo-entre-negros-e-duas-vezes-maior-do-que-entre-brancos-21122017>. Acesso em: 14 ago. 2019.

7 Veja mais em:<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-11/educacao-reforca-desigualdades-entre-brancos-e-negros-diz-estudo>.Acesso em: 14 ago. 2019.

8 Ver:<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/06/05/taxa-de-homicidios-de-negros-cresce-26-em-10-anos-mortes-de-brancos-caem.htm>. Acesso em: 15 ago.2019.

9 O estruturalismo aqui é visto como um conjunto de teorias que surgem a partir da publicação do livro *Curso de linguística geral*, editado pelos alunos do linguista suíço Ferdinand de Saussure, a partir de um curso dele.

Os maiores problemas do estruturalismo é a visão centrada numa objetividade científica dada à língua, em que ela passa a ser vista como um sistema universal em que a própria historicidade do sujeito não é reconhecida como produtora dos atos da linguagem. O pós-estruturalismo se opõe a isso ao inserir a figura de sujeito e história como formas de compreender as formas de produção da linguagem. Porém, como aqui queremos demonstrar, o pós-estruturalismo é uma teoria eurocêntrica que, ao passo que permite compreender os problemas da linguagem no mundo contemporâneo, como observam as estudiosas Woodward (2000) e Norton e Toohey (2011), limitam seu olhar ao mundo europeu e ignoram as narrativas de resistência ao colonialismo e à colonialidade, como analisam Spivak (2010) e Stuart Hall (2009).

10 Como adverte Gayatri Spivak (2010), ao mencionar as limitações teóricas de Michel Foucault e Gilles Deleuze.

11 Uma parte da teoria pós-estruturalista, sobretudo a que passa a ser chamada de Análise do Discurso de Linha Francesa (como a liderada pelos trabalhos a partir de PÊCHEUX, 1983), herda, ainda que com um certo rancor do Partido Comunista francês dos próprios marxistas, a ideia de alienação e, sob ela, usa a ideia de discurso para propor que o sujeito é alienado, ou, como falamos atualmente, assujeitado. Porém, aqui contraponho um pouco essa análise ao propor que o sujeito age através da língua e que essa visão de assujeitamento perfaz a figura de um sujeito estático, imóvel. Parte da nossa teoria de raça emerge da figura da resistência dos próprios negros escravizados que, ao contrastar a própria teoria, sempre agiram e jamais se assujeitaram ao discurso colonial.

12 Uma análise melhor das condições de língua como comunidade imaginada é realizada por Norton e Toohey (2011).

13 Superestrato é o adjetivo que damos à língua dominante num dado contexto linguístico (ILARI, 2001). Nesse caso, se trata da língua do colonizador português.

14 Aliás, a palavra “dialeto”, em seu uso do senso comum, tem sido evitada. É mais comum admitirmos que todas as formas de falares são dialetos. Porém, essa visão, que vem do seio da própria sociolinguística, ao meu ver contribui pouco para elucidar o problema do senso comum de olhar as línguas dos

povos não bancos como exóticos e continuar chamando esses sistemas linguísticos de “dialetos”.

15 Eu mesmo fui criado dentro de uma igreja evangélica e já presenciei várias manifestações afro-brasileiras. A repressão a elas deve ser elemento da nossa mais profunda atenção.

16 Eu reconheço aqui muitos dos problemas que é o uso das ideias de Jacques Derrida para as teorias pós-coloniais, sobretudo pelas escolhas políticas de alguns de seus seguidores, que de alguma forma já foram criticadas aqui no âmbito da teoria pós-estruturalista. No entanto, me aproprio de parte de suas teorizações para pensar o contexto racial.

17 O vídeo pode ser visto aqui <https://youtu.be/VpyTVFnTkB8> . Acesso em: 15 ago. 2019.

18 Uso aqui mais uma vez o termo *suplemento* a partir das noções de Jacques Derrida.

19 Nascimento e Alomba Ribeiro (2010).

20 A coluna pode ser acessada aqui < https://www.nytimes.com/2014/11/19/opinion/the-case-for-black-with-a-capital-b.html>. Acesso em: 16 ago. 2019.

21 Como me alertou, ao ler, o linguista Marcos Bagno.

22 Tradução minha do original “A liberal view of multiculturalism often emphasizes common humanity and natural equality across racial, cultural, class, and gender differences. Liberal multiculturalists often express this concern by stressing that we should be working toward a society where there is only one race called the human race”.

23 Tradução minha do original “(i) historical and contemporary co-naturalizations of race and language as part of the colonial formation of modernity; (ii) perceptions of racial and linguistic difference; (iii) regimentations of racial and linguistic categories; (iv) racial and linguistic intersections and assemblages; and (v) the contestation of racial and linguistic power formations. These foci reflect our investment in developing a careful theorization of relationships between racial and linguistic structures on the

one hand, and our commitment to the imagination and creation of more just societies on the other".

24 Tradução minha do original: The working definition of English linguistic imperialism attempts to capture the way one language dominates others with anglocentricity and professionalism as the central ELT mechanisms operating within a structure in which unequal power and resource allocation is affected and legitimated.

25 No tocante a essas limitações, embora ambos falem de colonialismo, eles falam pouco de raça e racialização em seus trabalhos.

26 No primeiro capítulo tratei de ontologia e epistemologia. O sentido de genealogia e arqueologia aqui são pautados em Foucault (2009).

27 Algumas dessas discussões são esboçadas nesse artigo publicado no New York Times, de autoria da professora Penn State University e militante Lori L. Tharps, já mencionado anteriormente neste livro, e disponível no link <https://www.nytimes.com/2014/11/19/opinion/the-case-for-black-with-a-capital-b.html>. Acesso em: 17 ago. 2019.

28 Disponível em<https://www.nytimes.com/2014/11/19/opinion/the-case-for-black-with-a-capital-b.html>. Acesso em: 17 ago. 2019.

29 Tradução minha do excerto "In general, like the courses, these materials tend to be produced under the tutelage of Brazilian non-indigenous, monolingual specialists, for the most part, linguists and anthropologists. Besides being in Portuguese, a large proportion of these written materials is multimodal multimodal in nature; that is, in nature; that is, they contain a high degree of visual texts (mainly colored drawings) which accompany the written alphabetic texts, though the relationship between the alphabetic and the written may not always be clear."

30 Em sua teoria, Mikhail Bakhtin (1997) concebeu a linguagem através de um processo dialógico, em que a fala do sujeito está sempre reproduzindo aspectos das falas de outros sujeitos, através de atos, sendo, portanto, possível identificar formações do discurso.

31 Atualmente a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS) também é reconhecida uma língua oficial.

32 Tradução minha do trecho: “Previous constitutions had denied full citizenship to the indigenous populations, attributing to them the status of wards of the State. Schooling had existed in indigenous areas, but with no specific legislation, it followed the norms of non-indigenous rural schools and was generally run by local authorities or by missionaries. Far from being “bilingual and intercultural,” these older schools implemented policies of varying degrees of outright cultural and linguistic assimilation”.

33 Tradução minha do trecho: “This problem takes on added significance given that antiracism and sensitivity training is a growth industry in corporate America today, the same corporate culture that continues to use racism and cultural chauvinism as an excuse to pay people of color far lower wages by undervaluing what is actually comparable or more difficult work. Katz makes no reference to exploitation or the need for a redistribution of resources, and instead treats racism as a psychological pathology that can be solved through behavior modification. Although racism no doubt is debilitating for whites in a number of ways, unless we analyze who benefits from and promotes racism, we cannot see clearly what needs to be done to counter it”.

34 Tradução minha do trecho: “The major problem with Race Traitor’s proposal, however, is that, in one important sense, whites cannot disavow whiteness. One’s appearance of being white will still operate to confer privilege in numerous and significant ways, and to avow treason does not render whites ineligible for these privileges, even if they work hard to avoid them”.

35 Ver Hall (2009).

36 Ao menos não pelas mãos dos não brancos. Parece que o próprio branco rui a modernidade que construiu sem nenhuma responsabilidade.

37 Há muita polêmica em torno do uso Língua Geral, conforme me salientou Marcos Bagno. Favor ver como essa polêmica posiciona a questão em Dietrich (2014).

38 Disponível em < http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2019.

39 Debatemos o conceito de linguicídio no primeiro capítulo.

40 O termo aqui se refere ao espaço de atuação docente.

41 Não podemos esquecer que, como essa língua não é a língua-mãe dos povos que estamos tratando (negros e indígenas), essa visão tardia, que perdura entre nós, é equivocada. Daí o esforço de todos nós para compreender e revisitar as origens e sentidos das línguas que os negros e indígenas falam, sendo o pretoguês ou as mais de 180 línguas indígenas.

42 Em conversas preliminares a este livro.

43 Aqui < https://www.youtube.com/watch?v=Jnfk0pCP3pg>. Acesso em: 18 ago. 2019.

44 Castro (2011) mostra que a marca africana está tão intrínseca no português falado no Brasil que até as pessoas brancas a falam, não percebendo ser uma marca africana.

45 Confira aqui < https://www.youtube.com/watch?v=NmDsmHtOgyw>. Acesso em: 18 ago. 2019.

REFERÊNCIAS

ALCOFF, L. *Visible identities:* race, gender and the self. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ALCOFF, L. *The future of whiteness*. Cambridge**:** Polity Press, 2015.

ALCOFF, L. Why should white people do. *Hypatia*, n.3, v.3, 1998.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas:* reflecções sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 1991.

APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai*: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASAD, T. *Formations of the secular:* Christianity, Islam and modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AZEVEDO, C. M. M. *Onda negra medo branco*: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAGNO, M. *Preconceito linguístico*: o que é, como se faz. São Paulo: Loyola, 2002.

BAKHTIN, M. M. *Marxismo e filosofia da linguagem*: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 8.ed. São Paulo; Hucitec, 1997.

BENVENISTE, É. *Problemas de linguí*stica geral. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 2a ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 12a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J.C. *Reproduction in education, society and culture*. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, 1990.

CÂNDIDO, A. Dialética da malandragem. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.8, 1970.

CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CASTRO, Y. P. *Marcas de Africania no Português brasileiro*. Africanias. com, v. 01, 2011.

CESAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Nova York: Monthly Review Press, 1972.

CHALMERS, G. Indigenous as 'not-indigenous' as 'us'?: a dissident insider's views on pushing the bounds for what constitutes our mob. *AILR*, n. 17, v. 2, 2013.

CHAUÍ, M. *Simulacro e poder*: uma análise da mídia. 1a ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHAUÍ, M. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundo P Abramo, 2000.

CREENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v.43, n. 6, 1991.

DAVIS, A. *Are prisons obsolete?* Toronto: Seven Stories Press, 2003.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DIETRICH, W. O conceito de "Língua Geral" à luz dos dicionários de língua geral existentes. *D.E.L.T.A.*, São Paulo, v. 30, p. 591-622, 2014.

SAID, E. W. *Orientalismo*: o Oriente Como Invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DUSSEL, E. *1492*: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

FAIRCLOUGH, N. *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press, 1992.

FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: Edufba, 2008.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*.3ª. ed São Paulo: Ática, 1978.

FERREIRA, A. J. Identidades sociais de raça, gênero, sexualidade e classe nos livros didáticos de língua estrangeira na perspectiva da Linguística Aplicada. In: FERREIRA, A. J. (Org.). *As políticas do livro didático e identidades sociais de raça, gênero, sexualidade e classe em livros didáticos*. 1a ed. Campinas: Pontes

Editores, 2014. p. 91-120.

FERREIRA, A. J. Teoria racial crítica e letramento racial crítico: narrativas e contranarrativas de identidade racial de professores de línguas. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)* - ABPN, v. 6, p. 236-263, 2014.

FERREIRA, A. J.; CAMARGO, M. O racismo cordial no livro didático de língua inglesa aprovado pelo PNLD. *Revista da ABPN*, vol. 6, N. 12. P. 177-202, 2013.

FERREIRA, A. J. Autobiographical narratives of race and racism in Brazil: Critical race theory and language education. *Revista Muitas Vozes*. v.4, n.1, p. 79-100, 2015.

FOUCAULT, M.. *A arqueologia do saber*. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRASER, N. Transnational public sphere: transnationalising the public sphere: on the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-Westphalian World. *Theory, Culture & Society*, 24 (4), 7-30, 2007.

FREITAG, B.; MOTTA, V. R.; COSTA, W. F. da. *O livro didático em questão*. São Paulo: Cortez, 1989.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Schmidt, 1936.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./ jun. 1988.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, L.; HASENBALG C. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro. Marco Zero, 1982.

GROSFOGUEL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno descoloniais from Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: El giro decolonial*:* reflexiones para una diversidad epistémica mais allá del capitalismo global / ed. por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GROSFOGUEL, R. What is racism? *Journal of World-System Research*. Vol. 22,

Iss. 1: 9-15. 2016.

HALL, S. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JORGE, M. L. dos S. Livros didáticos de Línguas Estrangeiras: construindo identidades positivas. In: Aparecida de Jesus Ferreira (Ed.). *Políticas do livro didático e identidades sociais de raça, g*ênero, *sexualidade e classe em livros didáticos*. Campinas: Pontes, 2014.

ILARI, R. *Linguística românica*. São Paulo: Ática, 2001

KUBOTA, R. Rethinking the superiority of the native speaker: Toward a relational understanding of power. In: Neriko, M. Dorr (Ed.). *Native speakers" revisited*: multilingualism, standardization, and diversity in language education (pp. 233-247). Mouton de Gruyter, 2009.

LEFFA, V. J. O ensino de línguas estrangeiras no contexto nacional. Contexturas, *APLIESP*, n. 4, p. 13-24, 1999.

LUCCHESI, D. As duas grandes vertente da história sociolinguística do Brasil. *D.E.L.T.A.*, v. 17, n.1, p. 97-132, 2001.

MACHADO, R,; CAMPOS, T.; SAUNDERS, M. C. História do ensino de línguas no brasil: avanços e retrocessos. *História do Ensino de Línguas no Brasil*, n.1, 2007.

MASTRELLA-DE-ANDRADE, M.R.; RODRIGUES, J.A. A. Construção de identidades no livro didático de inglês: classe social, a raça e o outro. In: Aparecida de Jesus Ferreira (Ed.). *Políticas do livro didático e identidades sociais de raça, g*ênero, *sexualidade e classe em livros didáticos*. Campinas: Pontes, 2014.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MENESES E SOUZA, L. M. T. M. Engaging the global by re-situating the local: (Dis)locating the literate global subject and his view from nowhere. In: Oliveira Andreotti, V.; Souza, L.M.T.M.. (Org.). *Postcolonial perspectives on global citizenship education*. Londres: Routledge, v. 1, p. 1-246, 2011

MENESES E SOUZA, L. M. T. M. Remapping writing: indigenous writing and

cultural conflict in Brazil. *English Studies in Canada*, Canada, v. 30, n.3, p. 4-16, 2004.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica mais allá del capitalismo global / ed. por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MOITA LOPES, L. P. da. Pesquisa interpretativista em Linguística Aplicada: a linguagem como condição e solução. *D.E.L.T.A.*, 10 (2): 329-338, 1994.

MOURA, C. *Rebeliões na senzala*: quilombos, insurreições, guerrilhas. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

MUNANGA, K.; SCHWARCZ, L. As ambiguidades do racismo a brasileira. In: Noemi Moritz Kon, Marlúcia Da Silva, Cristiane Curi Abud. (Org.). *O racismo e o negro no Brasil*: questões para a psicanalise. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017,

NASCIMENTO, G. O livro didático de língua inglesa, raça e classe social: como estamos (sub) representados. In: Benedito G. Eugênio, Danúsia Cardoso Lago, Dileide Matos do Nascimento, José Jackson Reis dos Santos, Rachel de Oliveira. (Eds.). *Currículo, relações étnico-raciais e práticas educacionais*. 1ª ed. Brasília: CRV, 2017.

NASCIMENTO, G; ALOMBA RIBEIRO, M. D. Análise semântica e pragmática dos significantes neguinho (a) e nego (a) no século XIX e no mundo contemporâneo. *Cadernos do CNLF* (CiFEFil), v. 14, p. 2347-2355, 2010.

NASCIMENTO, G. As identidades de classe social/raça no ensino-aprendizagem de língua estrangeira: algumas considerações. *Palimpsesto*(Rio de Janeiro. Online), v. 23, p. 535-552, 2016.

NORTON, B.; TOOHEY, K. Identity, language learning, and social change. *Language Teaching*, 44, 4, 412-446, 2011.

PAIVA, V. L. M. de O. e. História do material didático de língua inglesa no Brasil. In: Dias, Reinildes; Cristóvão, Vera Lúcia Lopes. (Org.). *O livro didático de línguas estrangeira*: múltiplas perspectivas. 1ª ed. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

PENNYCOOK, A. *English and the discourses of colonialism*. London:

Routledge, 2002.

PÊCHEUX, M. *O Discurso*: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes, 1997.

PHILIPSON, R. *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

RAJAGOPALAN, K. A geopolítica da língua inglesa e seus reflexos no Brasil: por uma política prudente e propositiva. In: Yves Lacoste. (Org.). *A geopolítica do inglês*. São Paulo -: Parábola, p. 135-159, 2005.

RAJAGOPALAN, K. The English language, globalization and Latin America: possible lessons from the Outer Circle. In: SAXENA, M;

OMONIYI, T. (Org.) *Contending with globalization in World Englishes*. Bristol. UK: Multilingual Matters, p. 175-195, 2010b.

RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROSA, J.; FLORES, N. Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. *Language in society*, 46(5), p. 621-647, 2017.

SANSONE, L. Nem sempre preto ou negro. O sistema de classificação da cor no Brasil que muda. *Afro-Asia* (UFBA), Salvador-Bahia, n.18, p. 165-188, 1997.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*.

SMITHERMAN, G. Ebonics, King, and Oakland: Some folk don't believe fat meat is greasy. *Journal of English Linguistics*, n. 26, p.97-107, 1998.

SOUSA SANTOS, B.. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

SOUSA SANTOS, B. *Uma gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo, SP: Cortez, 2010.

SOUSA SANTOS, B. *Pela mão de Alice*: o social e o politico na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1997 SOUZA, N. S. *Tornar-se negro, ou, como vicissitudes da ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

SOUZA, A. L. S. *Letramento de reexistência*: poesia, grafite, música, dança: hip-hop. São Paulo: Parábola, 2011.

SOUZA, J. *A tolice da inteligência brasileira*. Rio de Janeiro: Leya, 2015.

SPIVAK, G. C. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: SPIVAK, G. C. In *Other Worlds*: Essays in Cultural Politics. New York: Methuen, 1987.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* 1a ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

TELLES, E. *Pigmentocracies*: ethnicity, race and color in Latin America. The University of North Carolina Press, 2014.

TROUCHE, L. M. G.O Marquês de Pombal e a implantação da Língua Portuguesa no Brasil: Reflexões Sobre O Diretório de 1757. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n.1, p. 97-110, 2001.

VERONELLI, G. A Coalitional approach to theorizing decolonial communication. *Hypatia*, n. 31, 2016.

VIDOTTI, J. J. V. Por que estudar história do ensino de línguas no Brasil? *Revista Helb*, v. 1, p. 1, 2016.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Tomaz Tadeu da Silva. (Org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos Estudos Culturais. 1a ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZACHARIAS, N. T. Acknowledging learner multiple identities in the EFL classroom. *K@ata*, v. 12, n. 1, p. 26-41, 2010. Disponível em: http://puslit2.petra.ac.id/ejournal/index.php/ing/article/viewFile/18022/17932. Acesso em 12 out. 2011.

SOBRE O AUTOR

Gabriel Nascimento é professor da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e foi *Visiting Scholar* na University of Pennsylvania. Autor de dois livros (ficcionais), é mestre em Linguística Aplicada pela Universidade de Brasília (UnB) e doutorando em Estudos Linguísticos pela Universidade de São Paulo (USP).

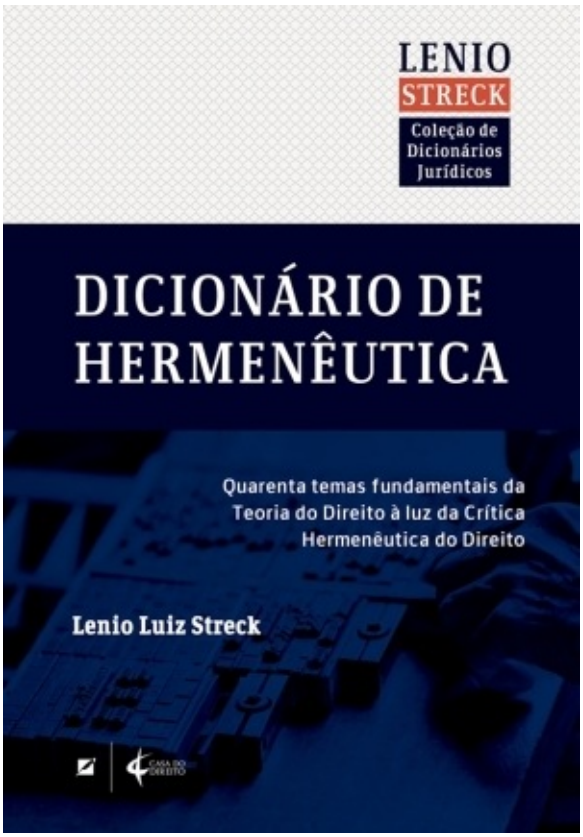
editoraletramento editoraletramento.com.br

editoraletramento company/grupoeditorialletramento

grupoletramento contato@editoraletramento.com.br

casadodireito.com casadodireitoed casadodireito

Grupo Editorial LETRAMENTO


LENIO
STRECK
Coleção de
Dicionários
Jurídicos
DICIONÁRIO DE
HERMENÊUTICA
Quarenta temas fundamentais da
Teoria do Direito à luz da Crítica
Hermenêutica do Direito
Lenio Luiz Streck

Dicionário de Hermenêutica

Streck, Lenio Luiz
9788595300729
320 páginas

Compre agora e leia

A Coleção Lenio Streck de Dicionários Jurídicos é um projeto inovador que apresenta os verbetes fundamentais das diversas áreas temáticas com didática, para os leitores iniciantes, e sólido fundamento teórico, para pesquisadores e profissionais, tornando acessível à comunidade jurídica as ideias, técnicas e conceitos de sua ciência.

Compre agora e leia

ROBERT H. FRANK
AUTOR COM MAIS DE 2 MILHÕES DE LIVROS VENDIDOS PELO MUNDO
Sucesso & sorte
O MITO DA MERITOCRACIA
Alpha

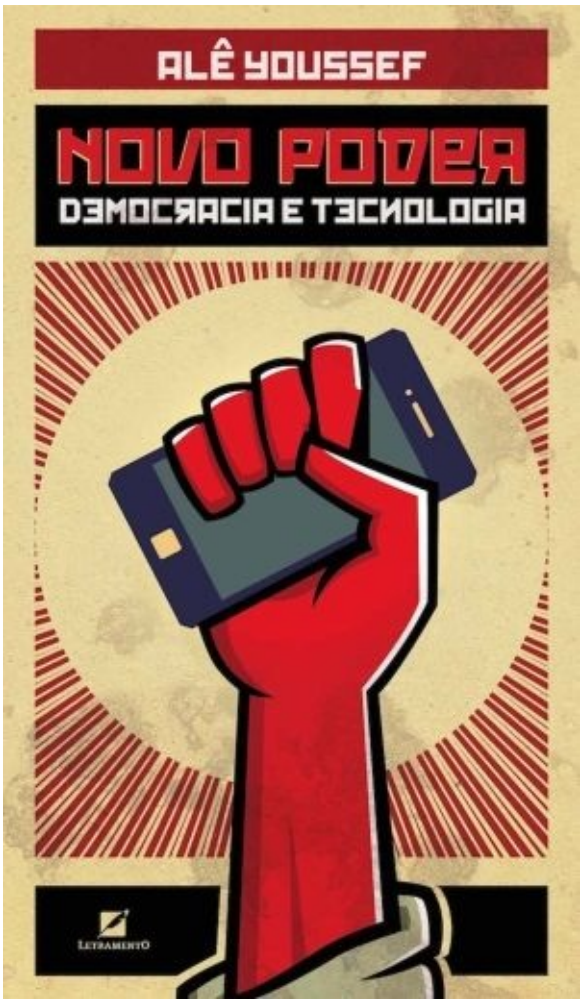
Sucesso e sorte

Frank, Robert H.
9788595300255
190 páginas

Compre agora e leia

Quão importante é a sorte no sucesso econômico? Nenhuma pergunta divide conservadores e liberais com tanta confiança. Como os conservadores corretamente observam, pessoas que acumulam grandes fortunas são quase sempre talentosas e esforçadas, mas os liberais também estão corretos ao apontar que muitas outras possuem essas mesmas qualidades e nunca ganharam muito. Recentemente, cientistas sociais descobriram que a sorte possui um papel muito maior em desfechos importantes na vida do que as pessoas imaginam. Em Sucesso e sorte, um dos autores mais vendidos e colunista de economia do New York Times, Robert Frank, explora as surpreendentes implicações destas descobertas para mostrar porquê os ricos subestimam a importância da sorte no sucesso – e como isso prejudica a todos, até mesmo os ricos. Frank descreve como, em um mundo cada vez mais dominado pelo mercado do tudo-ou-nada, oportunidades de sorte e vantagens triviais iniciais frequentemente refletem em vantagens muito maiores – e enormes diferenças de renda – com o tempo, como falsas crenças sobre a sorte persistem, apesar de fortes evidências contra elas; e como mitos sobre sucesso pessoal e sorte moldam escolhas pessoais e políticas de forma prejudicial. No entanto, Frank argumenta, que poderíamos diminuir a inequidade gerada pela sorte adotando políticas simples e não invasivas que liberariam trilhões de dólares a cada ano – mais do que o suficiente para reparar nossa infraestrutura desmoronada, expandir a cobertura de assistência de saúde, combater o aquecimento global e reduzir a pobreza, tudo isso sem demandar sacrifícios dolorosos de ninguém. Se isso soa implausível, você se surpreenderia em descobrir que a solução necessita de apenas alguns passos nada controversos. Uma leitura convincente, Sucesso e sorte mostra como um entendimento mais preciso do papel da sorte na vida pode nos levar a uma economia e sociedade melhores, mais ricas e mais justas.

Compre agora e leia


ALÊ YOUSSEF
NOVO PODER
DEMOCRACIA E TECNOLOGIA
LETRAMENTO

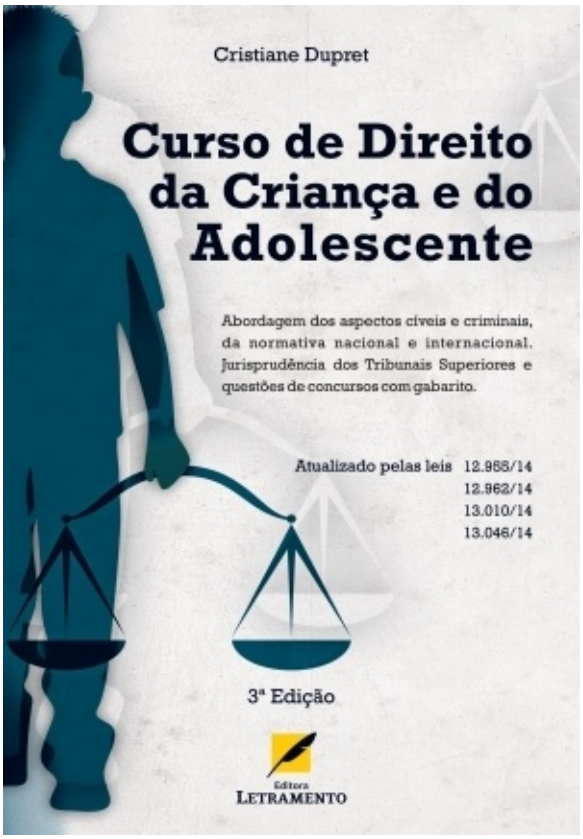
Novo poder

Youssef, Alê
9788595300880
152 páginas

Compre agora e leia

Este livro pode ser usado como um manual para quem quer também se aventurar a pensar, com responsabilidade, a complexidade – incluindo cada vez maiores ambiguidades – do nosso mundo atual. Não é mais possível fundamentar ativismos em certezas emancipatórias do passado. É preciso admitir: ninguém entende o que está acontecendo, ninguém tem nenhuma proposta salvadora, capaz de gerar consenso absoluto, mesmo dentro de bolhas. E todos os passos e discursos são perigosos, todos escondem múltiplas armadilhas. É preciso encarar de frente aquilo que é difícil. Que fazer? E fazer com quais ferramentas? Alê resume bem o impasse central de qualquer iniciativa democrática hoje: As hashtags mobilizadoras, as guerras virtuais, os memes e toda forma de ativismo atual, majoritariamente ocupam a timeline de grandes plataformas, geridas por interesses de grandes empresas. Para os ativistas, parece não existir outra maneira de mobilização on-line que não seja travar as disputas nesses grandes condomínios privados, que reúnem grande parte da população.

Compre agora e leia


Cristiane Dupret
Curso de Direito da Criança e do Adolescente
Abordagem dos aspectos cíveis e criminais, da normativa nacional e internacional. Jurisprudência dos Tribunais Superiores e questões de concursos com gabarito.
Atualizado pelas leis 12.955/14
12.962/14
13.010/14
13.046/14
3ª Edição
Editora
LETRAMENTO

Curso de Direito da Criança e do Adolescente - 3a Edição

Dupret, Cristiane
9788568275382
488 páginas

Compre agora e leia

Esta obra tem abordagem doutrinária e jurisprudencial, com destaque de aspectos controvertidos, análise de julgados e de alterações legislativas. Destina-se não somente aos cursos de graduação e pós graduação em Direito, mas também aqueles que militam na área e os que se preparam para concursos públicos, eis que é realizada análise de julgados, com posicionamentos dos Tribunais superiores, assim como são enfrentadas algumas questões de concursos públicos. O livro aborda todos os aspectos fundamentais do Direito da Criança e do Adolescente, se debruçando principalmente, mas não somente, no Estatuto da Criança e do Adolescente e suas alterações legislativas. É abordada a parte cível, com análise de aspectos atinentes ao direito de família e também dos aspectos penais, com análise dos crimes previstos no ECA. Alguns pontos abordados ao longo da obra são constantes de outros diplomas legislativos, como a CLT e a normativa trabalhista no que tange ao direito à profissionalização e proteção ao trabalho, o que faz com que a obra também possa ser utilizada como base para o estudo direcionado aos concursos trabalhistas. A obra encontra-se atualizada por todas as leis que incidiram sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente, tais como a lei 12696/12, 12955, 12962 e 13010/14.

Compre agora e leia

TAYNÁ LEITE
Gestar, parir, amar:
não é só
começar!
O que você sabe - e o que você realmente deveria saber - sobre a maternidade.
LETRAMENTO

Gestar, parir, amar

Leite, Tayná
9788595303348
158 páginas

Compre agora e leia

Este livro verbaliza que a maternidade, tão desejada, celebrada e na qual Tayná mergulhou de forma tão intensa, é no fundo o principal grilhão que aprisiona as mulheres. É o resultado de anos de reflexões para escancarar o quanto a culpa, alimentada pelo mito do amor materno, é o elemento que sustenta toda desigualdade de gênero que se tenta combater, seja nas ruas ou no mercado de trabalho. Tayná acredita que, enquanto as mulheres não desmistificarem a ideia desse amor instintivo e o processo de culpa alimentado por ele, nunca serão verdadeiramente livres. Essa desconstrução, porém, não pode ser feita de forma irresponsável e às custas da saúde de mulheres, bebês e crianças em um processo de não responsabilidade pelas nossas ações e escolhas e, muito menos, sem trazer os demais responsáveis para a discussão.

Compre agora e leia